هشام جعيط

أوروبا والإسلام

صدام الثقافة والحداثة



دار الطليعة - بيروت

أوروبا
والاسلام

صدام الثقافة والحداثة

هذه ترجمة كتاب

L'Europe et L'Islam

HICHEM DJAÏT

Éditions du Seuil
Paris - 1978

لوحة الغلاف: محمد علي باشا، باني مصر الحديثة، في لقاء مع الخبراء الأجانب. يُرى هنا مع الكولونيل باتريك كامبل ولفيف من المهندسين الفرنسيين.

هشام جعيط

أوروبا والإسلام

صدام الثقافة والحداثة

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بيروت ـ لبنان
ص . ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠-١-٩٦١

الطبعة الأولى(*)
تموز (يوليو) ١٩٩٥
الطبعة الثانية
أيار (مايو) ٢٠٠١

(*) الطبعة المرخصة من المؤلف. وكانت قد صدرت عام ١٩٨٠ (عن دار الحقيقة ـ بيروت) ترجمة عربية للكتاب لم يطّلع عليها المؤلف ولا تحظى بموافقته.

مقدمة

كيف يمكن تبرير دراسة تقارن بين مفهومين، أحدهما ذو أصل جغرافي بحت، والثاني ذو أصل ديني بحت؟ ولو تناولنا التعبيرين بمضمونهما الراهن فهل تصبح مقارنة كهذه أكثر يسراً للفهم؟ لكن أوروبا حالياً قد امتدت خارج مساحتها. إنها تشكل من وجهة النظر هذه، المرجع التاريخي لأميركا ولأوستراليا وحتى لروسيا. على مستوى الحضارة العلمية والتقنية، تتوافق اختراعات أوروبا ومكتسباتها مع الشريحة الحديثة لنشاط المجتمعات المعاصرة كافة. أما سياسياً فإنها على العكس من ذلك، تتجمع حول نواتها الأوروبية الغربية في محاولة لبناء هوية جديدة، ضيقة، وخاصة، تميزها عن كل ما صدّرته إلى الخارج، أو عن كل ما أخضعته ورفضته. بكلام آخر إنه تعدد المستويات والمشاريع. في الإسلام نلحظ التعقيد نفسه. إن تعبير الإسلام، كخاصية لوحدة سياسية، ثقافية، دينية، واقتصادية لا يصلح إلا لردح قصير من الزمن (٨٠٠ ـ ٨٥٠). في الواقع، إن الإسلام لم ينجح إلى حد ما، في أن يطابق بالحدّة نفسها، مختلف المستويات المكونة لوحدته. ففي قمة تماسكه كأمبراطورية سياسية ـ أيام الأمويين ـ لم يكن الإسلام إلا دين العرب الفاتحين: أما القسم الغالب من المجتمع فلم يكن قد أسلم بعد، ولا تغلغلت فيه المبادىء أو الثقافة الإسلامية. وفي قمة تماسكه كثقافة وإيمان وجماعة ـ من القرن العاشر حتى القرن الثاني عشر ـ تفتت الإسلام سياسياً، وعرف انبعاثاً طغت عليه التقاليد المحلية. على غرار أوروبا، خرج الإسلام من محوره الأصلي والمركزي لينشر معتقده ونمط الحياة المرتبط به: في أندونيسيا، في الصين، في شمال شبه الجزيرة الهندية، في آسيا الصغرى، في أوروبا البلقانية، وأخيراً في أفريقيا السوداء. حتى ايران التي كانت قديماً مرتبطة ويعمق في تكوين الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، انفصلت عن مصير الإسلام، قبل عهد الصفويين، دون أن تطلق العقيدة الإسلامية، لكنها أعطت الإسلام طابعاً مميزاً. إن العالم العربي اليوم يتبنى الإرث الإسلامي، ويربط به بشكل حميم وعيه التاريخي. إنه يلعب دور أوروبا الغربية الحالية، ليس فقط من ناحية كونه مهداً أولياً للأسلمة (في أوروبا، الأوربة)، بل بسبب اختلافه عن المجموعات الإسلامية الأخرى، الخارجية أو الطرفية. إن العالم العربي يأخذ على عاتقه الفكرة التاريخية للإسلام ليجعلها مركزاً لمشاريعه. وهكذا تقوم الأمة القديمة بحركة نقل وتصغير لكل المساحة الإسلامية إلى حدود المساحة العربية فقط، موفرة مضموناً انفعالياً سياسياً ـ ايديولوجياً.

ينتج من ذلك أن أوروبا العادية والمصغرة حالياً لا يمكن مقارنتها إلا بالعالم العربي. أما أوروبا كثقافة تاريخية وحضارة كبرى، فتجد مثيلها في الإسلام الكبير، جماعة وحضارة، أو في المجموع الصيني، تلك الرجم الحضارية الأخرى التي امتدت خارج ذاتها كنمط ومعيار لمساحة شاسعة. إن كون الإسلام المعاصر لم يعد يحمل من أشياء مشتركة إلا الإيمان الصافي، وكون الحضارة ذات النمط الأوروبي الأصلي - من نيوزيلاندا إلى الولايات المتحدة - لا يمكنها التجسد في كيان ما، يجعل تكوين هاتين الحضارتين في التاريخ فقط، لا في أي مكان آخر. مع تحفظ أساسي، وهو أننا لسنا بصدد ثقافات ميتة، بل أمام حالات تاريخية ما زالت حية. إن فلسفة للتاريخ على طريقة شبنغلر Spengler لا ترى أي غضاضة في وضع، على لوحة المقارنة نفسها، العصور القديمة، والشرق القديم، والإسلام، وأوروبا، والحضارة الأميركية - الهندية. وعلى عكس ذلك، إن الجيوسياسة التي يحد رؤيتها أفق الحداثة، وتتجاهل عمق الحقل التاريخي، تستطيع موضعة العالم في سبع أو ثماني أو عشر مناطق أو مجموعات سياسية - اقتصادية، جاعلة على المسافة نفسها من أوروبا، أميركا وجنوب شرقي آسيا. وإذا كان صحيحاً أن أي ثقافة لا تموت في الأعماق، فإن «الثقافات الميتة» ماتت حقاً على مستوى الوعي وفي أشكالها المميزة. وأفضل رد على الموقف اللاتاريخي للجيوسياسة، لا يكون بإبراز كل ما يحرك الناس على المستوى الإيديولوجي - الثقافي فقط، بل يكون بمواجهة مسلمة الانقطاع التاريخي، بمسلمة الاستمرارية، وبمواجهة معنى التجديد المطلق للحداثة، بمعنى الإعادة غير المحددة لإطار فعل الماضي.

هناك صعوبة جدية في عملنا لا تتعلق لا بتعريف التعابير ولا بالرؤية المقترحة. الإسلام وأوروبا. حضارتان تاريخيتان، حيتان، لهما منحى شمولي، تعرضتا لانكسارات وتحولات، لهما مركز وأطراف: تلك هي الصفات التي ترسم أوجه الشبه بين المصائر وتبرر الجهد المبذول في عملية المقارنة. لكن المغامرة الأوروبية المنحصرة في قرونها الأربعة من الإبداع، والتي يمكن أيضاً مناقشة نتائجها أو الاعتراض عليها، كانت حاسمة ونموذجية لكل الإنسانية الحاضرة والقادمة. يقال إنها لا تقارن بأية حضارة أخرى حاضرة أو ماضية، ما عدا الحضارة النيوليتية(*). ولا يُمكن التهرب من مثل هذه النظرة بأن تُتهم فقط بالمركزية الأوروبية، ذلك أن إنجازات أوروبا قد تخطت باتساعها كل ما أنتجته الحضارات القديمة. أكثر من ذلك أيضاً: إن الذين يبالغون بتعظيم الحضارات التاريخية غير الأوروبية لا يعارضون إطلاقاً الامتياز المعطى لإنجازات أوروبا، لكنهم يعارضون المبالغة الخانقة وربما القاتلة مستقبلاً. وهم يضعون مقابل الإنسانية الهدامة الأوروبية - الأميركية، إنسانية تجل الطبيعة أو تحب الله، إنسانية تكون مثل ماضي أوروبا أو صورتها السلبية. وحينئذ تصبح فرادة قدر أوروبا غير قابلة للمقارنة مع أي مجتمع آخر، أو أنها تضعها في مواجهة المجتمعات

(*) أي المختصة بالعصر الحجري الأخير. - م -.

كافة. في مثل هذه الشروط، كيف يمكن تبرير عملية المقارنة؟

يمكن أن نقدّم حجتين أساسيتين: إشكالية كلاسيكية بالية بعد، ومسلمة أساسية ما زالت قائمة. لماذا تعثّر الإسلام - أو الصين - في الوقت الذي كانت أوروبا تنطلق كالسهم في ميدان العلم والفكر والتقنية؟ ويُطرح هذا السؤال بالنسبة للإسلام أكثر منه بالنسبة للصين، ذلك أنه إذا كانت هذه الأخيرة تمثل الغيرية المطلقة، فإن للإسلام نقاطاً مشتركة مع أوروبا، حتى إنه كان في أساس صعودها. من جهة أخرى، كانت فتوحات أوروبا محصلة لجهود كل الإنسانية المعاصرة أو الماضية: العصور القديمة اليونانية - الرومانية، فلسطين اليهودية، الإسلام، الصين، القارة الأميركية. إن فكرة الـ «تحالف» التي يقدمها ليفي ستروس[1] لأكثر فائدة وصحة من الطرح الداخلي البحت الذي كان شائع القبول حتى الآن والمقصود به امتلاك أوروبا لمبدأ ذاتي للتطور. إلا أنه لا ينبغي أن نرفض هذه الفرضية الداخلية بمجملها، لأن بعض شروحاتها تبقى صالحة. لكن تفوق عنصر العلاقة مع الخارج في بروز أوروبا تجعلنا أكثر انتباهاً لتطور باقي الثقافات الكبرى التي غذّت أوروبا في مرحلة أولى، وحملت وتحملت توسعها في مرحلة لاحقة، وتعيش في النهاية تحدي حداثتها.

لقد بقي المسلمون مدة طويلة مبهورين أمام «نجاح» أوروبا الصناعية والامبريالية، والذي رآه البعض أيضاً تحررياً وإنسانياً. وبالتالي، الإصلاحيون، والقوميون، والمثقفون المحدثون، كوّنوا لأنفسهم صورة عن أوروبا مطبوعة باهتمامات الدفاع عن الذات أو الرفض أو التقليد.

إن البزوغ السياسي للعالم الإسلامي بالأمس - الذي أصبح اقتصادياً اليوم - وما حصل للمساحة الأوروبية - الأميركية من ابتعاد، بفعل قوة التطور، عن خصوصية إنجازها، واضعة موضع الشك أسسها العقلانية، بالإضافة إلى التركيب الذي يعتمل بجرأة متزايدة داخل الإسلام ما بين الوعي التاريخي الثقافي، والاكتساب الموضوعي لأدوات الحداثة، كل ذلك يزحزح بشكل تام الإشكاليات القديمة. يمكن للمثقفين ذوي الأصل الإسلامي، أن يتوجهوا، مع كل التعاطف الذي يريدونه، نحو الحضارة الغربية، لا ليسلبوها سرها، بل ليفهموها من الداخل، ليُسائلوها عن هويتها بقلب ملتزم وبعيد في آن.

وفي اللحظة التي تتفرد فيها أوروبا في العالم، وتنسى تاريخها وتضعف، فإن روح أوروبا القديمة المثيرة للإعجاب ستنكشف لأبناء الحضارات الأخرى، بكل نضارة النظرة الأولى.

وبالحركة نفسها، هدأ القلق من انهيار الإسلام. إن فكرة تعدد الثقافات، وتطور فكرة المساواة بين الطاقات الكامنة في المجتمعات الإنسانية، كل ذلك، المقبول الآن من الأفكار الأكثر انفتاحاً، يسمح للمسلمين أن يبتعدوا قليلاً عن ذاتهم. إن الهوس الغامض باغتراب ما قد انقشع

---

(1) *Anthropologie structurale*, II, Paris, Plon 1973, P. 365 et s.

قسم كبير منه. لم يعد الإسلام متشنجاً حول نفسه في وضعية دفاع عن النفس: لا التغريب ولا الماركسية يبدوان قادرين على خرق أسسه الثقافية. حينئذ تستطيع النظرة التاريخية ـ النقدية، وحتى من الداخل، أن تعيد وضع كل شيء ضمن منظور جديد. إن الانتلجنسيا «الإسلامية» بدأت تتخذ مسافتها من الإسلام المعياري: إنها تزيل الخرافة عن ماضيها، من دون ذلك التشنج من الاتهام الذاتي. هناك فجوة ترتسم في انتساب الذات إلى الذات، أو على الأقل يجب أن تكون المحاولة مقرونة بشيء من الحدة، الشرط الضروري لكل حقيقة.

إن أوروبا بالكاد بدأت تخرج من تأملها الذاتي كمركز للعالم ومحور للحضارة ونهاية للتاريخ. إن المعارضة التي تلقاها، وإضفاء النسبية عليها، يدفعانها للتفكير بأصولها. هذا التفكير من الذات في الذات، والذي يدرك أولاً في خضم العالم السياسي، لهو دليل شك واضطراب: يمكن لأوروبا أن تمهد لتمجيد ذاتي يائس، ولا يمكنها أبداً تجاهل أصولها المتواضعة أو العالم الخارجي. بالمقابل لا يمكن للإسلام أن يتجاهل إلى ما لا نهاية ما كان في أصل قوة أوروبا ومادتها وهدفها. كما لا يمكنه أن يستمر في رؤية ذاته بشكل خرافي ومتراص. إننا نتوجه اليوم نحو مواجهة بين الحضارات لم يسبق لها مثيل في التاريخ. إن قوى الجلب والمصالح التي تجمع حول محورها الخاص التجمعات البشرية الكبرى سوف تلجأ إلى المذهبيات الحديثة وإلى التبلورات القديمة. وكلما توحد العالم أكثر، كلما تعرض للتمايز، للبنينة وللتمفصل حول أقطاب مسيطرة. إن دور جيل ما من الناس من «غير أوروبا» حسب تعبير عبد الله العروي، مرسوم منذ الآن:

هذا الجيل لن ينقل لعالمه فتوحات التكنولوجيا، بل فتوحات الذكاء النقدي التاريخي والفلسفي. هذا لا يعني أنه سيساعد بالضرورة ـ في فترة أولى ـ على وضع المقولات الأوروبية العقلانية موضع الشك، بل سيفتح ويعمق، حقل التجربة الأوروبية أمام معايير وقيم أخرى، وحتى مقولات أخرى. بهذا الثمن ستتكون غداً عالمية تركيبية خلاّقة، خالية من اليتوبيا والهلم.

نظرة الآخر

من النظرة القروسطية
الى النظرات الحديثة

I ـ الأسس القروسطية

الشرق المسيحي والإسلام

من الواضح أن أصل العداء اليهودي للدعوة المحمدية في المدينة كان شعوراً بالازدراء يغذيه إحساس بالتفوق الديني تجاه كل ما يمكن أن يظهر كتلفيق للتقليد التوراتي. إلا أن هذا التفوق كان يستند أيضاً على إرث كتابي عتيق، وعلى غرور قومي وثقافي. إن ما رفضه اليهود في دعوة يسوع، ذلك الشخص المتطور داخل اليهودية، يرفضونه كذلك لمحمد، ذلك العنصر الغريب والخارجي. وإذا كان مسيحيو نجران أكثر تحفظاً وأقل عدائية، فذلك دون شك بسبب بعدهم عن صراع النفوذ الذي كان يجتاح المدينة، هذا بالإضافة إلى كونهم عرباً. من هنا نوع من التعاطف القاعدي للقرآن مع المسيحية، خال من الانفعال الذي كان موجهاً نحو العنصر اليهودي في المدينة، والذي وضع نفسه كرقيب وغوذج.

إن تقلص اليهودية في المدينة جعل من المسيحيين موضوع اهتمام الفاتحين العرب. لقد قيل إن مسيحية الشرق القائلة بالطبيعة الواحدة للمسيح قد عجّلت بقبول السيطرة السياسية للفاتح العربي لأنها كانت تأمل منه تسامحاً كبيراً. إنها فكرة صائبة شرط توضيحها. إن الفتح العربي قد بدا كزوبعة هدامة، كمصيبة أليمة. إن أولى ردود الفعل للمثقفين المسيحيين على الإسلام ليست معروفة لدينا. هناك بعض التواريخ الشرقية في القرن السابع تسمح بتبين موقف يميل إلى التأييد. Sébéos مثلاً، يقر بالأسس الإبراهيمية للإسلام ويذهب إلى حد الاعتراف ببعض من النبوّة المحمدية[1]. لكن ذاك الشخص المعروف بأبي قرّة الذي كتب في منتصف القرن الثامن، كانت معلوماته فظة عن العقيدة الإسلامية، في حين أن الفصل المتعلق بالإسلام في *de Heresibus*،

---

(١) Claude Cahen, «l'accueil des chrétiens d'Orient à l'Islam», *Revue de l'histoire des religions*, I, 1964.

لـ حنا الدمشقي، الذي يماثل فيه بين الدين الجديد والهرطقة الآريوسية(*)، يبدو تماماً أنه نص مدسوس من القرن التاسع[١].

من البديهي أن المسيحية في العصر الأموي، كانت تمتلك سواء في الشرق أو في بيزنطة، ترسانة لاهوتية متفوقة على ترسانة الإسلام التي كانت غير موجودة تقريباً، والتي لم تتكون إلا للرد على هجمات المسيحية الشرقية، مستعيرة مفاهيمها ومناهجها[٢]. إن الكلام الإسلامي قد نشأ في الوسط السوري أو السوري ـ العراقي في جو من المشاحنات اللاهوتية مع السكان الأصليين. إلا أن الأمر الرئيس، هو أن الشرق المسيحي المتقدم أكثر من الغرب يعيش الآن تحت وصاية دولة متسامحة، لكنها منشغلة بالدين، لأنها جُهِّزت سابقاً بدين. ولأن المسيحية الشرقية قد فقدت التعبير والقوة السياسيين فإن تطور موقفها تجاه الإسلام يفقد كل أهمية ضمن تحليل قائم على المواجهة بين الحضارات. على عكس ذلك، وبمقدار ما نتقدم في الزمن تتماهى المسيحية السياسية مع الغرب الأوروبي لتبلغ أوجها في الحروب الصليبية، هذا إذا استثنينا بيزنطة التي تبدو، إذا استعدنا الماضي، دون مستقبل. إن الأمة المسيحية Chrétienté حقيقة غربية محضة وهي ليست مجرد جماعة دينية، بل شاءت أن تكون جسماً سياسياً وكان لها ذلك إلى حد بعيد. من هذا العالم خرجت أوروبا الحديثة، وهذا ليس بالشيء القليل، لكن ذلك يعني أن الأمر الرئيس هو استقلاليتها وليس درجة ثقافتها التي كانت غير متقنة في البداية. إلا أن هذه الاستقلالية لم يكن لها من معنى في العصور الوسطى إلا بالنسبة إلى الإسلام.

الغرب: عداوة وخلاف.

إن الغرب المسيحي قد أصيب بجسده ونفسه بين القرنين الثامن والعاشر بآخر امتدادات الفتح العربي. لكن هذا العالم المهدَّد الذي لم يعرف الراحة منذ قرون، لم تطله الموجة الإسلامية إلا على هوامشه: اسبانيا، جنوب ايطاليا، والغال الجنوبي. طبعاً في الفترة الأولى لم يكن بإمكانه إلا أن يقارن هذه الحملات المتواصلة لدولة منظمة وأمبراطورية بتلك الغزوات البرابرية والفوضوية التي كان هدفاً لها. وحتى اليوم ما زال الالتباس قائماً في الأذهان، وهذا يفسر لماذا يتحدث مارك بلوك عن «جحور العرب» و«غزواتهم المجزية» وتصنيفه الـ Freinet «بأنه أشد خطورة من أوكار قطاع الطرق»[٣].

من هذه التجربة الأصلية لـ «العدوان العربي» سيستمد الوعي الغربي القروسطي الأسس

(*) ملهب آريوس Arianisme: ينكر وحدة الأقانيم الثلاثة وينكر بالتالي ألوهية للمسيح. ـ م ـ.
(١) إن حجج A. Abel مقنعة. *Studia Islamica*, 1963
(٢) C. Gardet et Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948.
(٣) Marc Bloch, *La société feodale*, Paris, Albin Michel, I, P. 13.

الانفعالية لتمثله للإسلام، ذلك التمثل المجبول أساساً بالعداوة. ولكن خلال العصور الوسطى الأولى لم يستطع الغرب المحصور في آفاق ضيقة، أن يفرز رؤية متجانسة ومتحققة كفاية عن الإسلام. وحدها اسبانيا في القرن التاسع ظنت أنها اكتشفت في محمد شخص المسيح الدجال، وتركت هذا النمط من التفكير لتعود إليه مع نهاية الوجود الإسلامي في اسبانيا[1].

إن التقليد الكارولنجي لم يعرف هذه المفاهيم أو أنه لم يتبعها، مع العلم أن العلاقات بين الأمبراطوريتين كانت جيدة. ومثل الحركة الثقافية الايرلندية، لم تدخل النهضة الكارولنجية الإسلام في نقاشاتها. لكنّ الأمور أخذت منحى آخر عندما اكتمل قوام الثقافة القروسطية، وعندما قذفت أوروبا بنفسها نحو الخارج بفعل الحروب الصليبية.

هنا يجب الفصل بين رؤيتين: رؤية العالم الشعبي، ورؤية العالم المدرسي scolastique. الأولى تغذت من الحروب الصليبية، والثانية من المواجهة الإسلامية ـ المسيحية في اسبانيا. واحدة انتشرت على المستوى الخيالي، والأخرى على المستوى العقلاني. في الأدب الشعبي، كان المسلمون وثنيين، ومحمد ساحراً وشخصاً فاسداً وزعيم شعب فاسد. و «أغنية رولاند» Roland بدورها تقدم العرب على أنهم وثنيون، وهي تخلط الملحمي بالخيالي. بالمقابل في الرؤية المتبحّرة هناك معرفة سابقة. يمكننا أن نقول إنه بفضل مجموعة وثائق Cluny (١١٤٣) وترجمة Ketton[2] للقرآن تغذي الخلاف المدرسي من النبع. إن Marc de Tolède و Pierre le Vénérable و Jacques de Vitry و Raymond Martin و Ricoldo ومؤخراً Raymond Lulle و Nicolas de Cues كانوا على علم تام بالجسم العقائدي للإسلام. دون شك يجب التمييز بين الخلاف الموجه ضد الإسلام وتأثير الفلسفة الإسلامية على المدرسيين الكبار. لكن بأي مقدار لا يشكل الخلاف دفاعاً، والمثقفون المجادلون أشخاصاً منفتحين على العالم الخارجي يتحملون بشكل سيء اقليميتهم؟ إن القديس برنار كان أكثر انغلاقاً من Pierre le Vénérable. إن الغطرسة والنوايا السيئة لا تنفي الاهتمام حتى ولا الاندهاش.

وهكذا فإن الإسلام يعتبر ضمنياً، من خلال فتوحاته العلمية وفلسفته، عنصراً أساسياً في تاريخ الفكر. ولكن هذا الاعتراف من جهة، يقابله من جهة ثانية الرفض، باعتباره ديناً وأخلاقاً، هذا مع العلم أنه في كل الحالات مأخوذ بعين الاعتبار. وهكذا يفصل الغرب اسهام الفكر العربي من حكمه على قيمة الإسلام.

هناك إذن رؤية فكرية قد تهيأت في القرن الثاني عشر، ثم توسّعت وتدفقت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر لتمتد حتى القرن الثامن عشر، وحتى العصر الاستعماري دون تغيير في

---

(١) Southern, *Western Views of Islam in the Middle Age*, Harvard U. Press, 1962, P. 19.

(٢) Norman Daniel, *Islam and the West, The Making of an Image*, Edinburgh, 1960, P. 6.

أسسها المكوّنة[1]. هذه الرؤية تنطلق من عداء واسع للنبي الذي بـ «نبوته الكاذبة» قد أوقف تطور الإنسانية باتجاه المسيحية.

إن فكرة أن النبي لم يكن نبياً حقيقياً صادقاً تجذّرت دون أن يصدّها الريب عند مفكرين عديدين من القرون الوسطى، أمثال ريمون مارتن، وريكولدو، ومارك دي تولاد، وروجيه بيكون، فتصبح رسالته رسالة ناسوتية أملتها مشاريع المصالح السوداء الدنيوية والشخصية. أما القرآن فليس سوى مجموعة من الخرافات مستعارة من التوراة وبشكل مشوّه.

إن «جريمة» النبي لا تكمن فقط في استغلاله لسذاجة الجماعات، بل لأنه قدّم أيضاً خلال حياته المثل على الشهوانية، وعلى العنف واللاأخلاقية، تلك الصفات التي طبع بها كل الشعوب التي اتبعته.

مهما يكن من مغالاة في هذه الأحكام فإن مصدرها، غير المنفي في البداية، هو القبول بالإسلام كجزء من الحقيقة المسيحية. ينبغي فقط البرهان على خطأه من خلال ضوابط الكنيسة، وتجريد محمد من ادعائه بالنبوة الحقيقية، وأن كلام الله من خلال القرآن لم يكن فعلاً كلام الله. وهكذا يبقى «الله» هو الاله نفسه المعترف به ـ وليس ذاك الاله البرابري والعربي بالنسبة للعلم الحديث تحديداً ـ لكنه لم ينزل وحياً على محمد. بكلام آخر، ليس هناك ذلك الرفض التمهيدي والشامل الذي يرتسم على كل حكم حديث على الإسلام، بل هناك نقض لإمكانية واقعية غير محققة. إنها معركة داخل منظومة واحدة.

ولذا، فإن الإسلام في التقليد المسيحي اعتُبر ديناً مشوشاً وزائفاً نُظر إليه من وجهة العاطفة، لأنه ادعى الوقوف على الأرضية ذاتها مع المسيحية. إن نجاحاته مهما تكن كبيرة فهو ليس سوى قادم جديد، سيء التسلح، بدائي، ودون إعداد عقائدي، وفي آخر تحليل، تبسيطي. إن نجاحاته في العالم ليست دليلاً على صحته، لكنها تحدٍ للحقيقة وفضيحة إلهية مستمرة، ذلك أن الله في حد ذاته وفي مشاريعه التي لا تخرق، يسلّح، يربّي وينجّح الشر والكذب.

هنا تتدخل رؤية للنفس المسلمة نابعة من شروط تطور فكرة النبوة الكاذبة. إن سلوك نبي الإسلام هو نقيض سلوك القديس القائم على قمع الغرائز. إن الإسلام شهواني ومادي في روحه وفي مفهومه للجنّة. إن شرائعه ومؤسساته لم تفعل سوى تطوير هذه الجرثومة القاتلة التي تعيبه من أساسه. إذا كان مفهوم الجنة يبين أننا أمام دين خال من الروحية، محصور في صورة اللّذات المستقبلية وتفوح منه رائحة الوثنية، فإن حياة النبي بدورها تبرهن على ضعف قيمتها الأخلاقية. يمكننا، حقاً، أن نتساءل إذا لم يكن هوس الجنس الذي شغل كل هذا العالم المثقف الصغير، قد

---

(١) الاستشراق نبع منها مباشرة. إنه يمدد الجدل القروسطي.

أثر على ظهور هذا الرعب المندهش أمام الإسلام، المعتبَر كدين الجنس والفسق والهمجية والغريزية.

إلى جانب الرسالة القرآنية وحياة النبي، يعتبر رجال القرون الوسطى أن العقيدة والمؤسسات الاجتماعية تعزز هذه الرؤية للفسق الإسلامي. إن تعدد الزوجات مدان بالطبع، لأنه لذة مسمَّمة، مُضعفة، مثيرة ومخنِّثة[1]. إن المرأة معتبرة خادمة لا رفيقة، بينما الموقف المسيحي هو على العكس من ذلك تماماً. أخيراً إن الشذوذ الجنسي موصوف في القرآن، بشكل يسمح به في الجنة، وبهذا الصدد يلاحظ غليوم دوفيرن أن تعدد الزوجات لم ينجح في إخماد الشذوذ كما كان متوقعاً منه[2]. بكلمة أخرى، إن المجتمع الإسلامي، على صعيد العادات، يُرى كمجتمع لا يعتبر «العفة من ضمن الفضائل العامة».

بكل سذاجة النظرة القروسطية، ترتبط الإباحية الجنسية بالإسلام وكأنه ملكوت لحيوانية دون حدود، وبأكثر سذاجة أُرجعت هذه الإباحية أصلاً إلى شهوانية دشّنها الرسول (هذه الفكرة نجدها الآن عند ليفي - ستروس).

إلى جانب الجنسية، فإن الإشكالية الثانية التي طرحتها النظرة القروسطية الغربية إلى الإسلام، هي العدوان والقوة والعنف. يقول لنا دانيال: «إن استعمال القوة، كان تقريباً معتبراً بالإجماع كخاصية كبيرة وأساسية للدين الإسلامي، وبالتالي فهو دلالة بديهية على ضلال الإسلام»[3]. هذا العنف الإسلامي الذي يُشعرَ به بعمق وبإجماع، هو في الوقت ذاته إسقاط على الإسلام للعنف الغربي القديم المخزون في اللاوعي الجماعي، وتخوف فعلي وموضوعي مع شيء من التضخيم للعنف الإسلامي في الواقع. إن المؤلفين الذين يعبرون عن رأيهم بعقلانية يقيمون مقارنة بين المسيحية التي انتشرت بواسطة الاعتناق والتضحية المثالية للمبشرين، وبين الإسلام الذي قسّم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب، مع كل الايديولوجيا وصوفية العنف المدمر اللتين يفرضهما هذا التمييز. أخيراً ونزولاً من الفكر العام لشعب ودين، إلى الممارسات الخاصة التي تشكل دليلاً وشهادة، يحدثوننا عن شريعة القوة التي فرضها النبي ليفرض نفسه، عن اضطهاد الكنيسة، وعن تدنيس كنائس الله التي تحولت إلى جوامع، أي إلى «معابد للشيطان»، عن الخسارة التي مُني بها العالم المسيحي بسبب الغزو العربي، ويقدمون أخيراً الفكرة التالية: إن الإسلام لا يقبل الخلاف العقلاني.

وهكذا إن وجود الإسلام بحد ذاته، المستقل والمتبني لتقليد مشترك، يبدو كتحد للكليّانية

---

(١) Norman Daniel, *op.cit.*, P. 146.

(٢) *Ibid.*, P. 143.

(٣) *Ibid.*, P. 109.

المسيحية التي تتميز بوعي القدم والشرعية، والتي لم تعرف تجربة التعدد الديني في المجتمع. إن وحدة المسيحية الغربية القروسطية قد تغذت من تربة اجتماعية مهيأة، في حين أن الإسلام اضطر إلى التآلف مع مجتمع متعدد الأديان في أساسه، ترك نفسه يُمتص شيئاً فشيئاً.

ما فائدة هذه الرؤية؟ إنها لا تساوي شيئاً من وجهة نظر معرفة الإسلام. لكنها تساوي شيئاً أكثر من أجل معرفة ذهنية بعض الأوساط الفكرية في العصور الوسطى. إن هذه الرؤية رؤية حجاجية وجدالية، هذا بديهي، لكنها تخفي أيضاً شعوراً بالنقص. إن كل تساؤل عن الآخر يحجب هوساً بهذا الآخر. وإذا كان الإسلام الكلاسيكي غير مبال تجاه الغرب، فإن ذلك لم يكن بسبب نقص في توقه إلى المعرفة، بل لأنه كان يجهله ويتجاهله شعوراً منه بانعدام أية فائدة من وراء ذلك. يبقى أن الأحكام القروسطية المسبقة قد أُدخلت في اللاوعي الجماعي للغرب في مستوى عميق، يسمح لنا بالتساؤل بجزع، إن كان بإمكانها أن تخرج منه.

II ـ أوروبا الحديثة وصورتها عن الإسلام

بمقدار ما تفسح المسيحية مكاناً لأوروبا، وبمقدار ما تفقد فيها تدريجياً الاحتكار الأيديولوجي، فإن الإسلام لا يعود مُعتبَراً منذ القرن السادس عشر، العدو اللدود أو الرئيس. ومن جهة أخرى، إن نواة الصور القروسطية التي تتمتع بقوة حفظ ذاتي مستقلة، فهي لو انفصلت عن قاعدتها التاريخية فقد تهدد بالانبثاق ثانية أول ما تدخل العلاقات الحقيقية بين العالمين في مرحلة صراع. غير أن المهم هو الانقسام الغالب الذي تم في الفكر الأوروبي. ولكن هناك أوروبات حديثة: أوروبا عصر النهضة والإصلاح، أوروبا الأنوار، أوروبا الامبريالية ما بعد ١٨٦٠. وفي داخل أوروبا تتشكل عدة زوايا للرؤية: الزاوية السياسية، الزاوية الدينية، زاوية التاجر، زاوية المثقف الحر، زاوية المستعمِر المقيم.

في القرنين السادس عشر والسابع عشر لم يعد الوعي الديني يجادل الإسلام. لكنه بقي عاجزاً عن تجاوز جذوره العقائدية مستهدفاً حقيقة النبوة المحمدية. من هذا المنظار يجب رؤية المقطع المخصص للنبي عند باسكال[1]. إن الكنيسة والعلم المدرسي (السكولاستيكي) يجهلان الإسلام غالباً، هذا إذا كانا يعرفان المسلم أصلاً. إن الشعور بالتفوق والحقيقة يتلازم مع وعي بتفوق سياسي وحضاري. أخيراً إن العالَم يجد محوره لأن القوة والثقافة تتطابقان حالياً مع الحقيقة. ويعود الإسلام إلى البرابرية كشيء مطرود من هذه الدائرة المشتركة حيث كان يمكن للتراث القروسطي أن يتلقفه ولو لتفنيده. إن الإسلام لم يعد مُعتبَراً خصماً لاهوتياً بل ديناً بسيطاً للرمي خارج التيار الروحي المركزي للإنسانية. وهكذا، طوال العصر الحديث جسّدت المسيحية، وبكل

---

(١) *Pensées*, La Pléiade, 2e Partie, Section I, Paragraphe 402.

قوة في الغرب، الاتجاه المعادي للإسلام.

لكن المسألة تأخذ وجهاً آخر بالنسبة للاتجاه غير المتديّن الذي يؤثر أكثر فأكثر في الحقيقة الاجتماعية بمرور الزمن. فمنذ أن تحررت الفكرة العلمانية من الضغط المسيحي على التأمل العقلاني وعلى الممارسة السياسية، انفتحت نظرة جديدة للكون. هذه النظرة الجديدة تمكنت من رؤية الإسلام بعمق، كجزء متمم وهام من الحياة الإنسانية.

على المستوى السياسي، كان الإسلام مماثلاً بالأمبراطورية العثمانية. العربي يتلاشى من الأفق الأوروبي بينما الإسلام التركي يتكامل فيه. من هنا نشأت علاقات دنيوية واسعة تخضع خصوصاً للعقلانية الدبلوماسية. طبعاً كان هناك الحلف المقدس ونشاط البابا بيوس الخامس، ولكن هل كانت «ليبانت» ذاتها معركة بين قوى أم بين أديان؟ وحتى عندما طرد الاسبان الغرناطيين، بعد معركة من أكبر انتفاضات التاريخ من أجل الهوية، فإن المقصود كان مشكلة ولاء سياسي بقدر ما كان عملية مواجهة بين الحضارات. وأمام صلابة وقوة الأمبراطورية التركية، كانت أوروبا تبدو هشة.

لقد حصل إثراء وتنويع للنظرة الفكرية إلى الإسلام وإلى الشرق والنفس المسلمة، وأصبحت أكثر مباشرة وهدوءاً. إن مفهوم الشرق، التركي - الفارسي أساساً، يبدو لهذه النظرة مفهوم حضارة. فالنظرة الشعبية تتراوح ما بين صورة الشرق المدهش والفتّان، وصورة الشرقي الشهواني القاسي، وأخرى ترجع إلى البربري (من بربر المغرب) الفظ الغليظ، وكل هذا مغطى برؤية الإسلام كدين متعصب عدواني، بسيط وبدائي. وإذا كان الوعي العامي يخلط بطريقة مبهمة بين الشرق الهازل والشرق المروع، فإن الوعي الفكري والسياسي للنخبة لا يهتم إلا بالإسلام والشرق الجديين، نازعاً عن كل منهما خصوصيته.

من البديهي أنه كلما هذّبت أوروبا أدواتها الثقافية، كلما رأت نفسها مركزاً للعالم. وكلما أشرفت على العالم بنظرتها بدا لها غريباً. ولكن في القرن الثامن عشر منع الحماس والتفاؤل والعالمية هذه الغرابة من التحول إلى حقيقة محتقَرة. إن العالمية كفرضية وجود طبيعة إنسانية مشتركة، تطرح تساوي الطاقات الكامنة للثقافات لتحقيق ما هو إنساني، وهي بالتالي تتحول إلى نسبية.

بغض النظر عن العالَم الاستشراقي، المثبَّت، حسب تعبير رودنسون[1]، على «ماهوية ثقافية»، والذي ينظر نحو الماضي، مبجلاً الثقافة الكلاسيكية اليونانية - الرومانية، وضمنياً المجتمع

---

(١) *The Legacy of Islam*, Oxford, 1975.

وانظر كذلك: Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh. 1966. وهو كتاب أساسي لكل العصر الحديث.

الغربي في ذلك الوقت، فإن القرن الثامن عشر الأوروبي كان في كليته وفي نواته المركزية مخترقاً بهمّ تفهّم الإسلام. وتأكيداً لذلك يمكن ذكر: غوته وبولانفيليه، فولتير نوعاً ما، ومنتسكيو، وحتى يمكن ذكر رجل من القرن الثامن عشر مثل نابليون.

إلى أي مدى يعود سخاء القرن الثامن عشر إلى نجاته من إرادة السيطرة الفاسدة؟ يمكننا أن نتساءل أيضاً إذا لم يكن هناك قطيعة أساسية بين القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر بامبرياليته وصناعته وبرجوازيته. إن هذا يمكن أن يفسِّر لماذا لجأ المستَعمَرون في محاربتهم لأوروبا المنتصرة والفظة، إلى أفكار القرن الثامن عشر التي كانت منتشرة بشكل غريب في القرن التاسع عشر وكأنها نقيضه.

ذلك أن ما حكم كل اهتمام أوروبا خلال النصف الثاني من هذا القرن التوسعي، كان ظاهرة الامبريالية. فالمركزية العرقية ذات الصفة الاحتقارية، تبرر السيطرة، وهذه بدورها تعود لتغذي العرقية. كل العالم غير الأوروبي، وجد نفسه دون أهمية ومجرداً من قيمته التاريخية. وأصبح ميداناً اتنولوجياً. وأدين الإسلام كرديف للتعصب، واعتبرت فكرة الجامعة الإسلامية مؤامرة ضد أوروبا. إن أوروبا قد صادرت منجزات القرن الثامن عشر (أنواره) لكي تخدم أهدافاً مصلحية، واستندت إلى الترسانة الجدالية للعصور الوسطى لكي تحقِّر الذين أخضعتهم.

وحقيقة القول، لم يكن هناك من هو أكثر انتقائية من الامبريالية: كانت تتهاثل بلامبالاة وحسب الحالة مع الوجوه المتناقضة لأوروبا. وهكذا استندت اليعقوبية الراديكالية الفرنسية على الكنيسة في الخارج، ولكن لتحاربها في الداخل، واستعمل الاستشراق لمعاداة الإسلام دورياً المسيحية والإنسانوية العلمانية. وفي النهاية وجدت أوروبا الامبريالية تبريرها في فكرة المهمة الحضارية أو التحررية، الملتقطة من حثالة القرن الثامن عشر، والتي كانت تنفيها فكراً وواقعاً.

حتى النقد الليبرالي للاستعمار والامبريالية في القرن العشرين، لم يبلغ درجة ترفُّع القرن الثامن عشر. يبدو أن هذا النقد كان مضطراً، بقوة الديالكتيك التاريخية، لأن ينفي تفوق أوروبا باسم فكرة ما عن أوروبا. إن الانتليجنسيا الغربية تقع في التمركز العرقي من جديد، في الوقت الذي تظن أنها تضع ذلك موضع الشك، ذلك أنها تطرح نفسها الوحيدة القادرة على تحديد القيم العالمية. وبذلك فهي ترجع إلى المركزية الأوروبية اللاواعية أكثر منها واعية. ولكن مع هذا فقد حركت معركة وُضعت فيها في قفص الاتهام السيطرة الغربية على البلدان المستَعمَرة.

إن المركزية الأوروبية تبرز بوضوح بين الجماعات الملتزمة ايديولوجياً. نجدها عند المسيحيين يميناً ويساراً، ونجدها أيضاً في أوساط الماركسيين. إن التعاطف الذي قد تبديه هذه الجماعات مع العالم الإسلامي ليس محكوماً بالرؤية نفسها للأشياء: فالمسيحي تشده الروحانية الإسلامية، لكنه يفضل متحاوراً تحديثياً على حافة الخروج عن الإيمان الصلب. الماركسي لا يتأثر إلا بالأبعاد الحديثة

البحتة للإسلام: إنه يريد أن يجهل المجال الثقافي الداخلي المرتبط بالماضي. المسيحي الإنسانوي يبحث عن الفرق. الماركسي يبحث عن الشمولية وعن المعقول الوحيد الذي هو الماركسية. يمكن أن يكون الفرد المتخلص حقاً من المركزية الأوروبية هو الذي لا علاقة له بأي صومعة ايديولوجية. وبقدر ما يعرف أشياء أقل عن الإسلام، يكون حظه أكثر للرؤية بتعاطف أو بموضوعية. إن أوروبا هي التي اخترعت مفهوم الكلية الثقافي عن الإسلام. هل هي لا تزال ترجع إليه بينما العالم الإسلامي متفتت سياسياً، والإسلام ذاته قد تراجع إلى وظيفته الدينية فقط؟ لا يوجد اليوم جدال بين أوروبا والإسلام. لكن هناك نقاشاً بين كل أوروبي مع ذاته ومع العالم، وبين كل مسلم مع ذاته ومع أوروبته هو.

إن المثقف الفرنسي، وهو شخص من الدرجة الأولى في التاريخ الثقافي لأوروبا، بدأ يبرز في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. يعتبر نفسه كاتباً أكثر منه عالماً، وفكراً مستقلاً تجاه أجهزة السلطة، وناقداً لمجتمعه، وواعياً لمسؤوليته، وهو كما يقول برنانوس مفعم بتفوق الفكر. لا يملك عمق الـ Wissenschafter الألماني، ولكنه يملك قوة الاتصال. ويبقى مناضلاً من ڤولتير إلى سارتر. من البديهي أننا قمنا باختيار نماذج: فيلسوف القرن الثامن عشر، الكاتب ـ الرحالة الرومانطيقي، المثقف الملتزم في الخمسينات.

I ـ من فلاسفة عصر الأنوار: ڤولتير وڤولني

لنتفحص حالة ڤولتير الذي درس الإسلام عن كثب[١]، خصوصاً الإسلام كدين. نجد أنه في المرحلة الأولى في كتابه محمد والتعصب، كان حكمه على الإسلام حكماً عدائياً. وفي المرحلة التالية في كتابه دراسة عن الأخلاق *Essai sur les mœurs*، أصبحت اللهجة أكثر جدية وهدوءاً، لكن الحكم عموماً بقي قاسياً. طبعاً في المرحلة الأولى كان ڤولتير يهاجم من خلال الإسلام الدين بشكل عام، والمسيحية الرسمية خصوصاً. ولكن من وراء هذا المشروع العام يبرز تعمده لاختيار الإسلام كرمز للتعصب، وللاإنسانية، ولإرادة القوة. إن الخصائص التي ألصق بها الإسلام ونبيُّه، تعبِّر عن نفور واضح تجاههما[٢]. وعلى عكس ما يؤكده نورمان دانيال، ليس الحكم المسبق القروسطي هو الذي يبرز هنا. إنها إعادة تقييم جديدة للإسلام كقوة دينية وفي اتجاهه العام.

هذا التقييم عرف تعديلات ملحوظة بتأثير كتاب بولانفيليه. إن كتاب دراسة عن الأخلاق، يحاول أن يحلل العناصر التي تدخل في تركيب الإسلام، وذلك من منظور تاريخ الأديان. وهذا ما سمح لڤولتير أن يفرّق بين المساهمة النبوية البحتة وبين التطور اللاحق للنظام الديني. فيبقى محمد ذلك الشخص الذي استفاد من بساطة من حوله، وفرض رسالته بالقوة.

---

(١) Norman Daniel, *Islam and the West, op.cit.*, PP. 290 - 291.

(٢) يقول نابليون عن ڤولتير «إنه هنا قد تخلى عن التاريخ والقلب الإنساني». نقلاً عن: N. Daniel, *Islam, Europe and Empire, op.cit.*, P. 29

إلا أن الإسلام قد تطور باتجاه التسامح، واقترب في تسامحه الجنسي مما يشبه نظاماً دينياً طبيعياً. المسيح طيب، لكن المسيحيين أصبحوا غير متسامحين، بينما المسلمون متسامحون رغم النبي السيء. إنه تطور تعيس في الحالة الأولى، وسعيد في الحالة الثانية. بهذا يوفق ڤولتير بين العديد من الوجهات المتناقضة، وبين أحكامه المسبقة وعقله.

هذا الفصل بين النبي والإسلام التاريخي، هو فكرة هامة برزت في دراسة عن الأخلاق. حتى هنا، كان الإسلام يتماثل مع مؤسسه، ويترك نفسه ليستوعَب من خلاله.

من الواضح أن النبي، حتى عند ڤولتير، قد رسم بشكل ما الخصائص الأساسية للشخصية الإسلامية.

هذه الخصائص، وما تثيره من سوء عميق، نجدها عند مفكر بعيد قدر الإمكان عن المسيحية، وهو جيبون، الذي يتردد ما بين محمد متحمس[1]، ومحمد غشاش، ولكنه يحسّ بثراء شخصية الرجل وبتطوره الزمني، مقدماً فكرة ستكون محبَّبة لدى الاستشراق الإسلامولوجي في القرن التاسع عشر، وهي: القطيعة بين المرحلة المكيَّة والمرحلة المدنيَّة. إن ما يميز القرن الثامن عشر في إسهامه حول موضوع الإسلام، هو أنه بالإضافة إلى أحكامه حول النواة الدينية والنبوية، نلحظ اهتماماً لديه بالحالة الحاضرة للمجتمع الإسلامي، وبحثاً في أسباب انحطاطه. هذا الانحطاط يُرى كضعف حضاري وسياسي، بالرغم من أن الأمبراطورية العثمانية كانت لا تزال قوية. وتبرز عند مونتسكيو، وعند ڤولتير وفي كتابات ڤولني، الفكرة التي تقول إن الحالة المتأخرة للمجتمع الإسلامي سببها ضعف حكومته، أي ضعف مؤسساته السياسية، وخاصية بنيته الدينية. ويعتبر الاستبداد التركي مسؤولاً عن هذه الحالة، التي تصبح، من هذا المنطلق، حالة عابرة. مثلاً ڤولتير، يقول بشكل واضح، «إن هذه المجتمعات، يمكن أن تنهض بمفعول استعداد عميق لكل الناس من أجل الوصول إلى وضع ومصير أفضل، وإلى مستوى ثقافي أكثر ارتفاعاً»[2]، إذا ما نجحت في تكوين حكومات أفضل، وقوانين أشد عقلانية وتوازناً. يمكننا أن نلاحظ وجود نظرة للمستقبل متفائلة في الفكرة العلمانية لعصر الأنوار، لكن بعض عناصر إشكاليتها الإسلامية، كالعنصر الديني أو العنصر الطباعي ـ الذي نجده في نظرية المناخات عند منتسكيو ـ تُعيدنا إلى معطيات مستمرة وأساسية، مما يرمي حجاباً من الغموض على رؤية واضحة ظاهرياً.

إن ڤولني ايديولوجي من الدرجة الأولى في فترة نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، قام برحلة طويلة إلى الشرق عشية الثورة، وكتب عنها كتابه وصف مصر وسوريا، واستخدم فيما بعد تجربته في ملاحظة الأشياء التي رآها في الشرق لينسج مؤلَّفه الكبير الآثار. في هذا

(١) *Decline and Fall of the Roman Empire*, Bury, 1900 - 1914, Chap. L.

(٢) ذكرها برنشفيك في: *Classicisme et Déclin Culturel dans L'histoire de L'Islam*, Paris, Maisonneuve, 1956, P. 31.

المؤلف الثاني نجد بعض النظرات العامة عن الإسلام وعن مؤسسه. فكرة العنف مثلاً موجودة فيه: «لقد أمكن لمحمد أن يكوّن أمبراطورية سياسية ودينية على حساب موسى والمسيح»[1]. وفي أحد المقاطع يجعل إماماً يتكلم عن «شريعة محمد» فيقول: «إن الله جعل محمداً وزيره على الأرض، وأعطاه العالم ليُخضع بالسيف كل من يرفض الاقتناع بشريعته»[2]. ثم يدين «هذا الرسول الذي لا يعظ إلا بالقتل والمذابح»، إن فكر اللاتسامح والصدّ هذا «يصدم كل فكرة عن العدل». إن النبي موصوف على لسان لاهوتيين مسيحيين جعلهم ڤولني يتكلمون في سجال مع أمثالهم من المسلمين، كشخص طموح، استخدم الدين «لمشاريعه في السيطرة ولتطلعاته الدنيوية»[3]. أما القرآن فهو «نسيج من الخطب المتناقضة والغامضة، والارشادات المضحكة والخطيرة». ومع اعترافه بما تحتويه المسيحية من جزء لاعقلاني، فإن المؤلف لا يفوته أن يقارن هذه المسيحية «بأخلاقها الناعمة وانفعالاتها الروحانية» مع إسلام يحتقر العلم - وهذا مدهش - ويثير الجشع، ويهدد الجبناء بالنار ويعد الشجعان بالجنة. باختصار إنه ذو أخلاق قاسية تحمل سمة بربريته الأصلية، تلك البربرية التي عوضاً عن أن تتطور كما هي، أي كفعل صاف وخارج عن نظام القيم، نمت كنظام ديني وفعل إلهي، ونموذجية مذهلة.

تلك هي عقدة التساؤل المرعبة التي لم تنفك تهلوس الوعي الغربي منذ العصور الوسطى. أليس المقصود إعادة لتلك الموضوعات القديمة ولذلك الوسواس الماضي؟ لا ننسَ أن ڤولني ليس مسيحياً، بل إنه معاد للكاثوليكية. إنه ذو فكر منفتح، يلاحظ ويتعلم ويرى. لكن هناك فرقاً بين الملاحظة الثاقبة وبين الدخول الحميم المتعاطف والمتفهم لنظام ديني، لنقاط قوته ونقاط ضعفه. إن ما كان ينقص ڤولني هو معرفة الفيلسوف والمؤرخ الحقيقية للإسلام. لكنه وبسبب تعذر التعمق في الأشياء، قد لجأ إلى استعارة موضوعات قروسطية أصبحت تقليداً حياً وموروثاً ضاغطاً على كل الآفاق الفكرية. في مقطع هام جداً من كتابه رحلة إلى مصر وسوريا، وفي حديثه عن الحالة السياسية في سوريا، يعرض ڤولني مباشرة وجهات نظره حول فكر ودور الإسلام[4]. وهو يستحق أن يذكر بنص طويل:

«من المبالغة القول إن فكر الإسلام يصلح لمعالجة تجاوزات الحكم، بل يمكن القول عكس ذلك، أي إنه هو منبعها الأصلي. لنقتنع، علينا أن نتفحص القرآن. . أي إنسان يقرأ القرآن يجد نفسه مضطراً للاعتراف بأنه لا يقدم أي مفهوم لا لواجبات الناس في المجتمع، ولا لتكوين الجسم السياسي، ولا لمبادىء فن الحكم، وبكلمة موجزة لا لأي شيء يكوّن

(1) *Les Ruines*, dans *Œuvres Complètes* de Volney, Paris, 1860, P. 65.

(2) *Ibid.*, P. 42.

(3) *Ibid.*, P. 43.

(4) *Œuvres Complètes*, P. 288 - 289.

القانون التشريعي. إن القوانين التي نجدها تنحصر فقط في الأربعة أو الخمسة تشريعات التي تتعلق بتعدد الزوجات، والطلاق، والعبودية، وبإرث الأقارب القريبين.. وهو من خلال فوضى الهذيان المستمر يشكل تعصباً حاداً وعنيداً. إن الأذن لترنّ بكلمات الكفر، الزندقة، أعداء الله والنبي، عصاة الله والرسول، التضحية لله والرسول.. هذا هو فكر القرآن. ما هي نتائج ذلك؟ أوليست الطغيان المطلق للذي يأمر والتضحية العمياء للذي يطيع؟ هكذا كان هدف محمد. إنه لم يشأ التنوير بل السيطرة، ولم يبحث عن أتباع، بل عن رعايا. ويجب القول إن من بين كل الذين تجرأوا على سن القوانين للشعوب، لم يكن واحد منهم أجهل من محمد. وبين كل الإبداعات الخرقاء للفكر الإنساني، لم يكن هناك أتعس من كتابه. وما يحدث في آسيا منذ ألف ومئتي سنة يمكن أن يكون البرهان، لأننا لو أردنا الانتقال من موضوع خاص إلى ملاحظات عامة، لكان من السهل البرهان أن الاضطرابات في الدول، وجهل الشعوب في هذه المنطقة من العالم إنما هو تأثير مباشر، إلى حد ما، للقرآن ولأخلاقه».

إن الحدس المركزي عند ڤولني ـ الذي نلقاه أيضاً عند مونتسكيو وڤولتير ـ يتلخص في أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية هي سبب انحطاط المجتمع الشرقي. أي أنها تنحدر بخط مستقيم من فكر الدين الإسلامي الذي يحوي نبتة الطغيان. وهو يميل إلى إثبات أن انحطاط الشرق بدأ مع ظهور الإسلام، ويعارض بين شرق ما قبل الإسلام والشرق الإسلامي. وبالكاد، وبنوع من التناقض، يستثني «عرب المأمون»، ذلك العرق العابر الذي اختفى.

إذاً، نقد للمجتمع عبر نقد الدولة الذي يرجعنا إلى نقد الدين: إن هذا التسلسل في الرؤية موعود بمستقبل زاهر. لا يمكننا أن ننتظر من مؤدلج كهذا عنده معلومات سيئة، أن يلج جوهر المسعى الإسلامي. إلا أن المثير أنه يريد حصر القرآن في قانون تشريعي، وروح الإسلام في مفهوم الطاعة.

يجب الفصل إذاً في كتابات ڤولني بين ما هو حكم على الإسلام وهو رديء، وما هو معلومات وملاحظات عن الشرق الأوسط العربي لذاك الزمان وهو ثمين. لنأخذ مثلاً ما يقوله عن العادات ولنتفحص رأيه فذلك شيء هام.

الرحلة يتضمن مقطعاً ذا فائدة كبرى، عنوانه «حول عادات وطبع سكان سوريا»[1]: وهو عرض نسقي مجهز، وفي الوقت ذاته قريب من الملموس لأنه مبني على ملاحظة نقدية ومتعاطفة.

إن المؤلف لا يرتفع، بالطبع، إلى المفهوم المجرد للشخصية، لكنه يتجاوز الملاحظات المتفرقة، والاثنولوجية الخاطئة للعديد من الرحالة الذين سبقوه، متخلياً إلى حد كبير عن

(١) *Voyage en Syrie et en Egypte pendant les années 1783 - 1785,* Paris, 1787, PP. 301 - 310.

الكليشهات حول الفكر الشرقي. ولا يكتفي ڤولني بالوصف، بل يشرح، وبالشرح يرتفع إلى مستوى معين من العمومية والتماسك، لذلك فهو يرفض منذ البداية، بمحاجّة اجتماعية - تاريخية صارمة نظرية المناخات لمونتسكيو. إن الليونة الآسيوية مفهوم خاطىء، وهي على كل حال ليست مستمرة، ذلك أن غزاة سابقين ذوي طاقة عظيمة قد فرضوا حكمهم، ويمكن ملاحظة حركة المد والجزر لطاقة المجتمع في كل مكان. حتى داخل الفرد الواحد، هناك، حسب الظروف، لحظات نشاط مفرط، ولحظات جمود. من هنا يطل التبصر التاريخي المقارن لڤولني على فكرتين رئيسيتين: الأولى، مقدمة بطريقة عرضية، وهي قانون تحدي البيئة الذي سيُنسق ويوسَّع مع توينبي، والثانية، التي تشغل موقعاً أكثر مركزية في فكره، تجسد مسبقاً تلك العلاقة التي أقامها كاردينر بين المؤسسات وبين بنية الشخصية.

يقول ڤولني: «. . يبدو أن طبيعة الأرض لها حقاً تأثير على النشاط. ففي الحالة الاجتماعية، كما في الحالة البدائية يكون سكان البلد الذي يعاني من صعوبة في الموارد أكثر نشاطاً وأكثر صناعية من البلد الذي منحته الطبيعة كل شيء، حيث الشعب متراخ وبليد. . من هنا يمكن القول إن ميل السكان إلى الجمود يكون بسبب غنى بلادهم وليس بسبب حرّها. . لكن علينا الاعتراف بأسباب أكثر شمولية وفعالية من طبيعة الأرض: إنها المؤسسات الاجتماعية التي نسميها حكومة وديناً. ذلك هو المنظم الحقيقي للنشاط أو للجمود، للأفراد والأمم؛ وبقدر ما يوسع أو يحد هذا المنظّم من الحاجات الطبيعية أوالزائلة، يتوسع أو ينضغط نشاط الناس».

إن الإطار الذي تتحرك ضمنه هذه الملاحظات ينبع من فكر سياسي مبنٍ على العلاقات بين الدولة والمجتمع أكثر منه من علم نفس الشعوب، كما أنه يبقى بعيداً عما يشبه علم الاجتماع التحليلي النفسي. إن التأشيرات النفسانية القائمة على أشكال السلوك، وعلى بعض ميزات الطبع المدركة تجريبياً، تتراوح هي نفسها بين مختلف الأنماط الإنسانية وبين تعدد الطبقات الاجتماعية. ويستعمل المؤلف مفاهيم الليونة والخمول كعناصر أساسية في جهده التنظيري. إن الطغيان التركي، المغتصب، والمثبط للعزائم حطّم منذ البداية كل اندفاع نحو النشاط المنتج، ووجّه الطبع نحو القولبة والجمود. ويمكن رؤية ذلك بدقة أكثر على مستوى الطبقات المالكة والتاجرة لأنه «من الملاحظ أنه عندما يبدأ هذا الشعب بالعمل، فإنه يقوم به بحيوية واندفاع مجهولين إلى حد ما في أجوائنا».

رغم كل الارتدادات، فإن تاريخ آلاف من السنين يثقل نفس الشرقي في الأعماق: إنه طيِّب، إنساني وكريم «ولديه شيء أكثر ليونة وانفتاحاً في الفكر والعادات» من شعب فرنسا نفسه، «وكأن الآسيويين الذين تحضروا قبلنا بزمن طويل ما زالوا يحتفظون بآثار تربيتهم الأولى». ومن خلال الشرقي، يبدو المسلم دائماً بصلابته أمام عواصف الحياة، بشجاعته وسكينته واستقامته، بينما نجد المسيحيين اليونانيين منافقين، غير ثابتين، وذلك بسبب عبوديتهم التي تجبرهم على الرد بالحيلة

على بؤس وضعهم.

في الدراسة التي يخصصها ڤولني للحياة الجنسية، يعتقد أنه أمام حضارة تجهل الحب، لأن الحاجة الجنسية قد نُزعت عنها كل الحواشي التي تخلق روعة الحب. إن المحبين - إذا وجدوا - يعيشون سعادتهم بشكل عابر، ومطارَد وبشكل جريمة. ومن هنا جاءت ضرورة السرية الصارمة.

وأخيراً إن الزواج التعددي هو جهنم وعبودية: بكلمة، هناك نجاح باهر لأنا الرجل على حساب أنوات الآخرين الذين هم نساؤه. لكن شبع الرجل غالباً ما يفقده كل رغبة، كما أن تعدد مشاكل البيت يجبره على لعب دور الطاغية المكروه والممدوح في آن معاً. هنا صورة قائمة جداً للمجتمع المديني البورجوازي حيث العلاقات الزوجية بين الرجل والمرأة، تعيش حالة غربة، وحيث الصلة الحقيقية مقطوعة، وحتى الفضيلة نفسها تواجه تحدياً في كل لحظة.

لا نجد عند ڤولتير، ولا عند مونتسكيو، ولا عند ڤولني، ذلك التعاطف الموجود عند بولانفيليه، ولا حماسة صوفية، بل سياسة وعلم طبائع، وتاريخ أديان ومؤسسات، وكل ذلك يؤدي إما إلى نقد داخلي للغرب، وإما إلى رؤية مقارنة للحضارات. لا شك أن الغرب يشرف على العالم بنظرته، وكلما كانت هذه النظرة أقل مباشرة، كانت أكثر موضوعية؛ وكلما التزمت بالملموس أكثر، اشتدت قساوتها. لهذا السبب نجد أن الرحالة الرومانطيقيين أكثر ابتذالاً من الفلاسفة، ينزلقون من التأمل إلى الصورة، ومن الشعور بعالمية التاريخ نحو خصوصيته. وتبرز إرادة الذهاب إلى الشرق لاستخلاص المزيد من الحساسية.

II - بعض الرحالة الرومانطيقيين

لو حاولنا القيام بنوع من المقارنة بين شاتوبريان ولامارتين، لقلنا إن الأول يبقى موسوساً بالماضي المسيحي للعصور الوسطى، بعظمة هذا الماضي وأوهامه، بينما ينفتح الآخر على مستقبل عالمي حيث مصير الله والإنسان موضع بحث. ويلتقي الاثنان في رسم صورة متماسكة إلى حد ما عن الطبع الإسلامي؛ إنها عند الأول قاسية وغير رحيمة، وعند الثاني دقيقة ومشوبة بالاعتبار، وأصل هذه الصورة يعود برأيهما إلى التأثير الأصلي للفكر الديني. بالنسبة لشاتوبريان إن صفات مثل وحشية، طغيان، عبودية، تعصب، تلتصق بهذه الشعوب التي «تنتمي أساساً إلى السيف» بكل بنيتها التاريخية. إن مثل هذا التاريخ البربري، ينفي الحضارة، ويبرّر الحركة الصليبية الضخمة.

ليس هناك موقف أكثر عدائية من ذلك الذي اتخذه مؤلف الطريق من باريس إلى القدس، ولا هناك إعادة لمثل ذلك الأسلوب وتلك الحدة لاهواء العصور الوسطى، كـ أنا جماعي في بهجته الوحشية الرافضة للآخر والمُسترجع هنا، وكأنه قلب تراث عظيم ولحظة من حقيقة التاريخ[1].

---

(1) إن طريق شاتوبريان كان أيضاً رحلة صوفية وأثرية لمنابع اليونانية القديمة. إن اهتمامه بالإسلام يبقى ثانوياً. وهو =

ولأن لامارتين يبحث عن ذاته، بدا له التقليد المسيحي والغربي الأشد عرقية، غريباً، واستطاع أن يقدِّم الموضوع برؤية مختلفة. هنا أيضاً نتعرف إلى الخصائص الأساسية، المرئية بتعاطف، للطبع المسلم: العطف، الشفقة، التعقل القدري، التسامح، يضاف إليها حس الشرق والاحساس الشعري. يصف المؤلف أشخاصاً في الخيم، ومشاهد حيث ينصب المؤلف مسلمين حقيقيين أو خياليين يبدون له في أدوار متتالية نبلاء طيبين أو متصاعين للقدر أو هادئين عليهم ثوب من السكينة، وكلهم من أهل التقى. هذه الصورة تعجب المؤلف. لكن هذا الشيخ الوهابي، وهذا الحاكم التركي، هل يعبِّران فعلاً عن شخصيتيهما، أم أنهما يلعبان دوراً ما؟ هنا نشعر بالصعوبة القوية التي تعانيها روح مجتمع ما، في الانكشاف أمام نظرة غريبة. إن المنهج الاتنولوجي حمل ويحمل دائماً فخاخاً لا يمكن تجاوزها، خصوصاً إذا اكتفى بلمسات مؤثرة وبأحكام تجريبية وبعلم نفس كلاسيكي.

قطعاً، إن لامارتين ـ مثل الكثيرين غيره ـ لم ير من الشرق إلا ما أراد هذا الأخير أن يبديه له، أي عناصر مشتتة ومنمَّطة، وفي كل الحالات ليس أكثر من لحظة من الطبع الإسلامي. لقد رأى لامارتين أيضاً في هذا الشرق ما أسقطه اللاوعي عنده، وتحديداً ما جاء يبحث عنه. «شعب من الفلاسفة»، «حكمة»، «سكوت وجمود»، تقوى حاضرة دائماً، ملموسة وبديهية. في الحقيقة كل هذا نعم ولا!

لقد أدرك هذا الفكر السخي عموماً بعض الملامح الأساسية للروح الإسلامية: مثلاً التعقل الإسلامي فيه نوع من «التسامي» و«الشعور المأساوي»[(١)]. والإسلام كان في اندفاعه الأول دين أبطال. لقد أدرك جيداً البعد المزدوج للقرآن، العالمي والخصوصي، وقبل بصدق الرسالة النبوية[(٢)].

ولكن في رؤيته لمستقبل الإسلام والعالم أساساً ترتفع فكرته وتتجاوز نفسها. إن مؤنس طه حسين يرى في ذلك عقلانية عاطفية، وتصوفاً مشوشاً ومتناقضاً، وبساطة. لكن يمكن أن نجد فيها أيضاً نفاذ بصيرة وقوة مستقبلية. إن لامارتين ليس مسيحياً ملتزماً، لكنه فكر حر منفتح ذو حسّ ديني، ولذا فهو وإن كان من محبّي الإسلام فلم يكن مستعداً لاعتناقه. إنه يدرك النسبية التاريخية للأديان كأشكال، لكنه يعترف بالبنية الدينية المطلقة للنفس الإنسانية، وباستمرارية مشكلة السمو. لا شك في إيمانه بالعقل العالمي، ولكن ليس المقصود هنا بعقلانية ضيّقة لتحسّسه بالوجود

---

* بالنسبة له بربرية منظمة جعلها الدين إنسانية، باعتبار أن الدين هو اللغة العالمية للإنسان.

(١) Moënis Taha - Hussein, *Présence de l'Islam dans la Littérature romantique en France*, P. 144; Lamartine, *Voyage en Orient*, Paris, Hachette, 1875.

(٢) M. Taha - Hussein, *op.cit.*, P. 160.

الإلهي في أفق مسار العقل. إن لامارتين يؤكد بعض التفوق للدينية المسيحية على الدينية الإسلامية؛ إلا أنه في رؤية تاريخ الأديان يعتبر أن الدين الإسلامي دين متطور أكثر من المسيحية، قد أتى في مرحلة لاحقة من تطور التوحيد وهو أكثر تجريداً وعقلانية: «إنه الألوهية العملية والتأملية، ومن هنا أتت استحالة تمسيح المسلمين. ذلك أننا ننزل من العقيدة الرائعة إلى العقيدة البسيطة، ولا نعود فنصعد من العقيدة البسيطة إلى العقيدة الرائعة». وفي رده على ڤيني Vigny الذي يعتبر الإسلام «مسيحية مفسدة»، يقول إن الإسلام «مسيحية مطهّرة». إلا أن القدرية الإسلامية تقتل كل طاقة في الإنسان، ويبدو ظاهراً أن الإسلام في حالة انحطاط تام.

لهذا السبب يطالب لامارتين باستعمار الشرق الذي يتخيله خصباً، ويرسم مشروعاً لما سيتحقق فعلياً ليس في الشرق بل في المغرب. وهو استعمار مباشر لا يمس الإسلام الديني، بل يكتفي بسيطرة سياسية على المجتمع المدني. والمقصود ليس سياسة انتهازية، بل رؤية واسعة لالتقاء الحضارات. يقول لامارتين، إن القوميات تميل إلى أن تحل محل الروابط الدينية، لكنها محكومة بضعف متنام لأنه ما من شيء يمكن أن يعادل ذلك الرباط الحميم للمجتمع، أي رباط الدين. إلا أن الشرق مفتت على هذا المستوى، ومن هنا صعوباته الواسعة في تكوين أمة كبيرة. نلاحظ أن هذا التحليل ذو حدين، وعنده حدس المشاكل الرئيسية: إحلال المثال القومي مكان المثل الإيديولوجية ـ الثقافية، والصعود الضروري لهذه الأخيرة في وقت لاحق.

جيرار دي نرڤال هو من العائلة الفكرية نفسها، ولو كان أحياناً أكثر تفهماً ودقة. ألّف كتاباً هاماً رحلة إلى الشرق (١٨٥١). يمكن أن نقسم هذا الكتاب إلى ثلاث مجموعات من الموضوعات: الموضوعات ذات الصلة بالطبع الإسلامي، الموضوعات المتعلقة بالعادات والتقاليد والممارسات الاجتماعية، وأخيراً النظرات الفلسفية إلى جوهر الدين وإلى العلاقات بين الإسلام والمسيحية، وإلى مستقبل الإسلام. ويبدو أن المجموعة الثانية هي التي تشكل القسم الهام من الكتاب. نلاحظ أن هناك عرضاً عاماً للفضائل والنقائص، ولكن هناك تقدماً في فهم الأشياء: إن عناصر الطبع وأشكال السلوك ليست معزولة، بل مرتبطة بسياق جلي يساهم في شرحها دون أن يبررها.

إن ما يصبغ نظرة دي نرڤال هو التعاطف العام، والانغماس في الجو الإنساني، والمنطق الجدي التام. لكنه قد صُدم ببديهيات: جشع الموظفين الأتراك، المحافظة الاجتماعية، التعصب الصارم لشعب المدن ـ منع الأجانب، لأنهم مسيحيون، من زيارة الجوامع ـ والقدرية. كما أنه يبرز الصفات الخصوصية التالية: الضيافة، النبل، الشهامة (إسهامات بدوية في الحساسية الشرقية)، المساواة، التواضع، الإنسانية (إرث إسلامي)، تسامح، وحسّية لم يتفطن نرڤال إلى أصلها المؤسسي والتشريعي. لكنه، مثل الذين سبقوه، يقدم هذه الخصائص ككتلة غير متمايزة. هذا، بالإضافة إلى مسائل أخرى، خطأ في الوصف، مع أن الاختلاط بحياة الشعوب الشرقية يساهم في ملاحظتها جيداً، لكن نرڤال لم يشأ أن يتنازل ولو للحظة واحدة عن أوروبيته وعن ارتباطه

بالحضارة الفرنسية. بل أكثر من ذلك، إنه أمام هذا العالم الغريب عن عينيه كان يحس بكل عمق جذوره الغربية. حصل تساؤل كثير حول المفاهيم الفلسفية والدينية لنرفال. مسّيان[1] Messiaen يصبغ عليه مسيحية تقترب من الهرطقة. في حين أن ألبير بيغان[2] يعتبره مسيحياً صادقاً يبحث عن ذاته. يقول عنه ل. ماسينيون في إحدى كتاباته[3]: إنه أراد أسلمة هرطقته المسيحية بذهابه للعيش في المشرق العربي». ويضيف قائلاً: «إن تقدم خيال دي نرفال نحو الإسلام قد تم بطريقة الجذب المغناطيسي أكثر منه بطريقة الجذب السحري». وفي الجوهر إن مشكلة دي نرفال مع الإسلام تتلخص بالنسبة لـ ماسينيون بمشكلة تأثير المخيال الإسلامي على المخيال الغربي. أخيراً إن التحليل المفصّل لمؤنس طه حسين قد بينّ محاولة نرفال البطولية لأن يبني لحسابه توفيقية دينية بالحلم والحدس الخارج عن الواقع ويجعلنا نتنبه إلى الإحباط التراجيدي لهذه المحاولة للّحاق بالإلهي.

هذا البحث يتجاوز إطار رحلة إلى الشرق ويعطي، للعجب، مكاناً قليلاً للإسلام. وقد يرجع هذا إلى كون نرفال قد بالغ في الناحية الايجابية والعملية والواقعية للإسلام، التي أشاد بها، معتبراً أن الخطر يكمن في المثالية القصوى للمسيحية. نحن نعتقد أن نرفال ذا النمط الغربي المنحرف، قد حاول الوصول إلى شواطىء روحية وإنسانية غير تلك الموجودة في مجتمعه الخاص، لذلك توجه وجودياً نحو الإسلام، نحو إسلام، للأسف، لم يكن بإمكانه أن يقدم له شيئاً في تلك اللحظة.

ها نحن قد توصلنا، في الدراسة السريعة للرومانسية الفرنسية والإسلام، من الفكرة المتباعدة وحتى المعادية للإسلام إلى الالتزام الحياتي نحوه، مع أنه أُحبط وأُجهض كما هي حال نرفال. هذا تقدم ملحوظ. وقد قدمنا خلال التحليل عدة انتقادات للرؤية الرومانسية للإسلام. سنضيف إليها انتقادات أخرى، أهمها ليس النقص في المعلومات، بل على العكس إن النظرة الجديدة غير المتوقعة أو غير المدرّبة ممكن أن تكون أفضل من تلك المكونة سابقاً. لكنها ليست دائماً حال أولئك الكتّاب الذين كانوا جاهلين بمنتجات الشرق أو بالتنقيب عنه، فقد كانوا عارفين بالصورة التي كوّنها الغرب عن الشرق. لذلك يمكن أن نشعر دائماً بشيء اصطلاحي في كتابات الكتّاب الرومانسيين. ونقد آخر يمكن أن يوجّه إليهم، ذلك أنهم لم يجتهدوا للبحث عن القوى الجدية للتجديد، التي كانت تعمل سرياً في العالم العربي. إن نرفال لم يفعل سوى الاختلاط بما هو شعبي لينقل لنا وصفاً غريباً: ولا كلمة عن جهود محمد علي وإبراهيم باشا من أجل بناء مصر والوحدة العربية، ولا كلمة عن التحولات العسكرية وعن الانفتاح على الحداثة التي مثّلها عصر

(١) *Gérard de Nerval*, Paris, 1945, J. de Corti, 1968, P. 5.

(٢) *Ibid.*, P. 64.

(٣) *Opera Minora*, Paris, P.U.F., 1963, t. II, P. 162.

النهضة. الشيء نفسه بالنسبة للامارتين الذي أدرك بشكل أفضل تطلعات وتمزق هذا العالم الذي ينهار، والذي يصبو إلى التيقظ. قد يكون ذلك من ثوابت صلة الغرب بالعالم العربي، التي تعطي القيمة للقديم، وتركز الانتباه على قوى الماضي فقط، المرئية من خلال التجربة الشعبية. وهكذا سينظر المستعمرون إلى الإسلام، فيما بعد، من خلال محيطهم الشعبي.

إن فكرة وجود، إذا لم تكن شخصية، فطبع إسلامي، أو بصفة أعمّ صفات نفسية تمكن ملاحظتها وتشخيصها. . . هذه فكرة مندسّة باستمرار في توصيفات الرومانسيين. لكن عصر الرومانسيين لم يكن يملك الوسائل المنهجية الكافية - من هنا تجريبيّتهم - ولذا فإن أعمالهم لم تكن تميّز ما في «الطبع» الإسلامي من قديم، ما يحتويه من الماضي وما هو حالي. ولهذا فهم لم يدّعوا القيام لا بعمل مؤرخين، ولا بعمل علماء نفس اجتماعي، بل بعمل كتّاب وفنانين.

III - صورة عن المثقف الملتزم

إن فرنسا بعيدة عن أن تمثل كل الغرب. لكن من بين الغرب كافة، تمثل فرنسا البلد الذي أقام أكثر العلاقات مع الإسلام المتوسطي، ونتيجة لذلك، كان البلد الذي واجه الإسلام بحدة أكبر. إن الحروب الصليبية كانت أساساً من صنع الفروسية الفرنسية. والاستعمار الفرنسي، على عكس الاستعمار الانكليزي، كان استعمار كبت، عنيف وفظ. وإذا كان هناك مكان في الاستراتيجية السياسية الفرنسية للتفاهم مع الإسلام، فهل كان في قلب فرنسا الاستعمارية، أو ما بعد الاستعمارية، مكان صغير لحب الإسلام أو لفهمه؟ رأينا تياراً أقلياً قديماً، لكنه ثابت، بدأ مع بيار لوفينيرابل وتتابع مع بولانفيليه، مع نابليون ومع ليوتي الذي دُهش بالقيم النبيلة في الإسلام. لاحظنا أن بعض الكتّاب في القرن التاسع عشر، أمثال لامارتين ودي نرفال يمدون اليد للعالم العربي - الإسلامي. بعد هؤلاء، كان الإسلام مادة للعديد من الأعمال الأدبية ذات الصبغة الاستعمارية، لكنه لم يَعُدْ كونه مادةً ميتة ومنحطة، وكالمشهد الطبيعي حيث يلتجيء الوعي الغربي المرهق ليملأ نفسه بتلك الحكمة الساذجة السليمة. إلا أن التيار المتعاطف قد استمر: فهو ملجأ العقلية الارستقراطية، وليس صدفة أن يكون البارون دي سلان أو الكونت دي غوبينو من المعجبين بالثقافة العربية والثقافة الآسيوية. كذلك ليس صدفة أيضاً أن يكون انطوان دي سان اكسيباري ول. ماسينيون أرستقراطيين بالفكر والقلب. بشكل عام تتجه هذه الميول التعاطفية من الإعجاب الكبير بالحضارة العربية الكلاسيكية[1]، مع الفكرة المستترة بالرد على الاحتقار غير العادل لأن احتقار العربي يصبح لامعقولية تاريخية، إلى اكتشاف لنواة القيم المتجسدة في النمط الإنساني للمسلم، وتجد أحياناً أسباب وجودها أو نقاط انطلاقها في حماسة التجربة الشخصية والصوفية (التي تتجه نحو القطب الإسلامي وبالتفضيل نحو الفارسي وليس نحو القطب العربي).

(١) Gustave Lebon, *La Civilisation des Arabes*, Paris, 1884.

لقد صار هذا التيار هامشياً ضمن المد الثقافي والإدراكي الفرنسي في نهاية القرن التاسع عشر والثلث الأول من القرن العشرين. أو انتقل مفهوم الشرق نحو الهند والصين اللتين غذّت فنونهما الذوق البورجوازي واكتسبت رفعة انتزعت من الإسلام. إن الفلسفة الفرنسية لا تعير أي اهتمام للفلسفة العربية، وعندما تتعرض الكتب المدرسية لموضوع التوحيد فإنها بمجملها تقتصر على التقليد اليهودي ـ المسيحي. وحتى في قمة البحث، عندما يهتم برغسون بالصوفية الشرقية، فإنه يوجه نظرته المتسائلة والمتفهمة نحو الهند، وليس نحو الإسلام[1]. في الواقع إنّ الإسلام قريب من أوروبا بالدرجة التي لا تسمح له أن يثير هذا الاندفاع الذي ينقل فكرة قلقة نحو شواطئ أخرى وأصيلة. لكن الفكر الفرنسي الذي ساهم كثيراً في صنع التاريخ نادراً ما كان قادراً على فهمه في أعماقه. بينما نلاحظ أن الفكر الألماني، الذي بدا غير قادر على تحديد مصير معقول وإنساني لألمانيا، قد فهم، ودرس وأدرك التاريخ والمغامرة الإنسانية. إن الفكر الفرنسي، التشريعي والمجرد قد استقر منذ القرن الثامن عشر في العقلانية العالمية. إلا أن أناساً أمثال ڤولتير وڤولني كان لهم حسّ عميق بالوحدة وبتعددية الناس، وكذلك لامارتين ولكن مع شيء من الحماسة التاريخية التي افتقدها الفكر الأدبي الفرنسي كثيراً. كل هؤلاء كانوا في الحقيقة أدباء يعيشون في زمن حيث الذكاء يشعر بنفسه «مسؤولاً».

إن ما يصدم في النصف الأول من القرن العشرين، في الأدب والفلسفة الفرنسيين، هو غياب كل حس تاريخي. هنا ارتداد بالنسبة للقرنين السابقين. الفيلسوف الفرنسي يغرق في دائرة العموميات الفارغة بينما لا يتوصل المؤرخ الممتهن إلى الارتقاء عن مادته وتخصصه. إن الأدباء والفلاسفة الذين يمثلون الجناح السائر للذكاء الفرنسي، مع كونهم قد أوضحوا قليلاً الطرق الحقيقية العميقة للتاريخ، فإنهم ومنذ ثلاثين سنة لديهم المهمة الكبرى في المساعدة على ولادة التاريخ الذي يصنع نفسه. إنهم دوماً يحشرون الأخلاقية في السياسة، ويؤثرون عبر القيم التي يزرعونها على العقلية المتوسطة. إن عملهم الخفي، المشوش والواقعي، هو عمل تاريخي مركز على التأكيد المستمر على نواة من القيم الإنسانية المعقدة. القدرة على العمل بالفكر، الإنسانية المحركة للتاريخ، تلك هي الصيغة الأساسية للتراث الفكري الفرنسي. أما التراث الفكري الألماني الكبير فهو على العكس من ذلك: إنه يحاول إدراك مأساة التاريخ الماضي، ولكن إما أنه لم يؤثر أبداً، بخضوعه للتيارات المسيطرة في عصره ومجتمعه، وإما أنه مارس تأثيراً باتجاه مغاير[2]. إن فكر روسو أقل عمقاً من فكر هيغل، لكنه صنع الثورة الفرنسية. حالياً إن المثقف الفرنسي المتوسط، ساذج في السياسة، مثالي وأخلاقي، لكنه صانع غير واع للتقدم. وهكذا أخذت الانتليجنسيا الفرنسية

(١) انظر كتابه: *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. مع العلم أن المكمل الأكثر أهمية لبرغسون، هو المسلم محمد إقبال الذي ينتمي إلى الوسط الهندي.

(٢) إن ألمانيا الشاهدة على تاريخ يُصنع بعيداً، كانت تعوّض بالايديولوجيا. نوافق على فكرة التوسير هذه.

موقفاً، في السنوات العشرين الأخيرة، مع الحركات العربية للتحرر الوطني. وبهذا شهدت، وبنجاح، على هذا الواقع الضخم، وهو أن مجموعة ما في مجتمع ما، يمكنها أن تنهض باسم الحق ضد الدولة، وأن تكسر التماسك الكتلوي، وتقطع من الفكر الجماعي الذي قامت عليه الجماعات الإنسانية حتى الآن. هذه الانتليجنسيا التقدمية هي مبدئياً غير عنصرية: العربي بالنسبة لها، نموذج للمضطهَد، للكلب الذي لا يراه المستعمِر كلباً إلا لأنه إنسان[1]. هل يعني ذلك أنها أدخلت الماضي العربي في شبكة قيمها أو في الثقافة التي تبثها؟ بالطبع لا. إن العربي الذي دافعت عنه لم يكن في نظرها إلا ظاهرة مجردة، وعنصراً في مشروعها الطوباوي العالمي، المنبني بالمقدار نفسه على السخاء وعلى الزهو.

فكما كانت حرب الجزائر حربها، ستكون ثورة أميركا اللاتينية ثورتها...

يمكننا أن نتساءل ضمن أي حدود تستطيع وتريد الانتليجنسيا الفرنسية أن ترى في حركات التحرير المغربية شيئاً آخر غير عمل ثوري بحت مقطوع الصلة بجذوره العربية والإسلامية. من هنا سقوط آمال كثيفة من الأخوة، أخوة دون وطن، أو بالأحرى لا تريد وطناً إلا تلك الشريحة من الحياة الحديثة، تلك الطبقة من التاريخ المختلجة بمعركة مشتركة وأحلام مشتركة متجاوزة الإطارات التاريخية القديمة. حتماً إن بناء دولة ليس الشيء نفسه كصنع ثورة. العالمية المجردة لا يمكنها إلا أن تنحسر أمام العودة إلى الينابيع الشعبية للسلطة ولتأكيد الشخصية العميقة. طبعاً إن التعاطف مع الحركات الاستقلالية، والصداقات المنسوجة، رغم تزعزعها، تحافظ على متانة بين الدول المغربية وبين الطبقة المثقفة الفرنسية واليسار السياسي من جهة ثانية. إلا أن هؤلاء الأخيرين يرتعبون، سوى بعض الاستثناءات القليلة، في كل مرة تبرز فيها مفاهيم الإسلام والعروبة. كما أنهم يلاحظون من جهة أخرى أن المبادىء الإنسانية: الكرامة، والإنسانية، والحرية التي دعمها الليبراليون الفرنسيون قد أهينت على أيدي القيادات الحالية. المضطهَدون السابقون أصبحوا مضطهِدين. هذه الملاحظة ليست صحيحة بالنسبة للمغرب فقط، بل تصح على كل العالم العربي وعلى العالم الثالث بغالبيته العظمى.

إن المثقف الفرنسي الذي بقي مثقفاً، والمثقف الثوري العربي الذي أصبح في السلطة، من الطبيعي أن لا ينظرا إلى العالم بالمنظار نفسه. المثقف العربي في السلطة يتعلم شيئاً فشيئاً معرفة وقياس الضرورات اليومية، وتغير العالم الاجتماعي، وإلزامية التركيب والاختيار، ويتآلف مع

---

(١) انظر سارتر: *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, P. 190. يقول سارتر: «لمعاملة رجل ككلب، يجب الاعتراف به أولاً كرجل»، ص ٦٧٠ - ٦٧٩. ويعود غالباً إلى وضع الجزائر كحالة نموذجية للاستغلال البرجوازي الاستعماري. ولذا فإن كل هذا المشهد يعود إلى فترة حرب الجزائر. أما من بعد فقد تغيرت الأمور.

نفسية أخرى للإنسان، يصبح «واقعياً» وينحصر في ديالكتيك للحاضر أو للمستقبل القريب. وأحياناً وبتأثير وسواس الواقعية تزل قدمه ولا يعي الواقع. علاوة على ذلك لا يهتم بأن يحكم فقط، بل يريد أن يبقى في الحكم، مما يفسد كل حس في عمله. في حين أن المثقف الفرنسي يريد أن يبقى وعياً وتأكيداً للقيم.

أما فيما يتعلق بالخارج وبحركة المظاهر، فتتكلم القيادات السياسية العربية لغة الإنسانية ذات المنشأ الغربي، وتحديداً الفرنسي. هذا المظهر هو حقيقة هامة مدركة أيضاً في العالم الشيوعي، حيث يؤكد دائماً على مفاهيم الحرية، والدستور والتقدم كمحرك للروحية السياسية.

إن الفرق الجذري وسوء التفاهم، يكمنان في كون الانتليجنسيا الغربية، ومعها قطاع واسع من الطبقة السياسية، تؤمن بهذه الإنسانوية العالمية، بينما تجاهر بهذه الإنسانوية القيادات العربية، وقيادات العالم الثالث، ولوقت طويل قيادات العالم الشيوعي (مع العلم أن هؤلاء قد انقلبوا إلى نوع آخر من الإنسانوية)، دون أن تلتزم بها داخلياً.

لقد تجاوزنا هنا جوهر تفكيرنا وتحليلنا لنوضح مسألة يشعر بها الوعي الثقافي والأخلاقي الفرنسي بشكل مشوش، وهي عنف السلطات والجماهير في العالم العربي والعالم الثالث. إن هذا الوعي لا يريد أن ينفي عمله السابق لصالح تحرر تلك البلاد. كما أن من الأكيد أن هذا الغرب قد نقل إلى هذا العالم تقنيته للسلطة وللعنف التاريخي، وأطره الايديولوجية والسياسية. هذه العناصر تآلفت مع تقاليد محلية اكتشفت من جديد واضطرت إلى التكيف مع بنية الأنا لتعطي صورة لمؤسسات غربية أزيحت عن مكانها وزُيّفت. كل ذلك يفسر لماذا يريد الوعي الفرنسي أن يراه إلا ضلالاً، ما هو حقيقة عميقة مخبأة بعناية عن النظرة الباحثة لهذا الأنا الأعلى الخارجي الذي هو الوعي الأوروبي. مع ذلك يستمر الضيق ويتغطى بوشاح من الغموض، ويتفجّر في كل مرة تكون فيها الصلات الإنسانية مستمرة ومباشرة. وعندما يُكتشف الآخر في خصوصيته عندئذ يتولد التحفظ، وتتولد اللعبة المزدوجة للوعي، ما هو معلن منها وخارجي وما هو شكوك خفيّة.. إنه هو نفسه الغموض الذي برز، خلال الصراع العربي ـ الإسرائيلي في سنة ١٩٦٧، داخل الوعي التقدمي والفكري الفرنسي خصوصاً عند سارتر وتقريباً في كل مكان عند المثقف العادي. إن التهديدات العربية، حتى اللفظية، ضد إسرائيل قد أيقظت شبح قوة متراصّة مخيفة لم يقع الشعور بها حتى الآن؛ ويبدو أن صلات لاوعية قد تجددت تربط عبادة القوة بالروح العربية. لقد عادت تلك الصور القديمة. لقد ظهر الخوف من «الجنون» العربي ومن «اللاعقلانية» العربية، وتركزت في دواخل الوجدان فكرة الاضطراب العميق للطبع العربي.

الموقف اليوم أكثر هدوءاً وجدية. وعلى كل حال بمقدار ما يمثل الإسلام ديناً لمضطهَدين سابقين فإن المثقف الملتزم لا يهاجمه مباشرة وذلك لباقة منه، اللهم إلا إذا تم ذلك بواسطة مسلمين

معادين للإسلام. كل المواقف ترتبط بالديالكتيك السياسي، المواقف من العرب وإسرائيل، العرب والغرب، ايران ومعارضتها الماركسية، أندونيسيا ومذبحتها الشيوعية. ليس هناك من رؤية للمكان الماضي أو المستقبلي للحضارة الإسلامية في المسيرة العالمية[1]؛ إن المتخصصين، الباطنيين والقلقين من الحداثة يطرحون على أنفسهم موضوع القيم التي يمكن أن يجلبها الإسلام للمستقبل. هل يؤخذ العالم الإسلامي جدياً كما هو؟ وهل عنده رسالة للإنسانية؟ فبينما تفتح الجامعات الأميركية أبوابها لأفضل مفكري الإسلام، تبقى الجامعة الفرنسية مغلقة أمام أي علاقة غير أبوية. وفي الوقت نفسه يستفيد المثقف الباريسي من واقعية تفوق مجتمعه لينصب نفسه أستاذاً متعالياً على كل العالم المتوسطي. في القرن التاسع عشر قام جدال بين جمال الدين الأفغاني ورينان. اليوم يجهل الفلاسفة الفرنسيون بل يريدون أن يجهلوا جهود النهضة الفكرية العربية التي تمت بلغتهم ذاتها. هل المقصود احتكار حسود للمعرفة والذكاء؟ أم هي اقليمية ثقافية؟ أم الأمران معاً؟

لو مد مفكّرو فرنسا يداً طيبة للمفكرين المسلمين، لأمكن الخروج بأسئلة أكثر عمقاً وأكثر اتساعاً من تلك التي نراها تتكاثر على طرقات ثقافة ضيقة.

---

(١) هذا حتى بعد اندلاع الحركات الأصولية والثورة الايرانية.

العلم الاوروبي والاسلام

I ـ رينان : مؤرخ إيديولوجي

إن القرن التاسع عشر هو قرن الفلسفة الوضعية(*)، والنقد التاريخي وتأويل الكتاب المقدس والاستشراق. إن رينان فكر مضيء لخص وحده كل الطموحات العقلانية لذلك العصر، على الأقل تلك التي ذكرناها. إنه مستشرق من ناحية اختصاصه في معرفة العبرية، وبشكل أوسع من ناحية تضلّعه في الحضارات الساميّة ـ ماسينيون يراه معادياً للسامية ـ لكنه تقريباً ليس مختصاً في مشاكل الإسلام. مع العلم أنه اهتم بالإسلام عن قرب، وأن محاضرته عن «دين الإسلام والعلم»[1] لم ينته التعليق عليها، وذكرها، وتأييدها أو رفضها. إن أطروحته قد تناولت ابن رشد والرشدية[2] ويمكن أن نقرأها اليوم كتحفة في المنهج والتنقيب والذكاء. أخيراً يمكن أن نلحظ في كل كتاباته وجود بعض الأفكار عن الإسلام، في مستقبل العلم[3]، أحد أول كتبه ـ مع أنه نشر فيما بعد ـ، وفي ذكريات الطفولة والشباب[4] الذي كتب سنة ١٨٨٣، مروراً بالمقال المخصص لوفاة كاترمير Quatremère[5].

إن أفكار رينان عن الإسلام لم تتطور خلال مساره، لكنها توضحت وتنظمت أكثر في محاضرته الشهيرة. إن الناحية التي تهمه في الإسلام هي تاريخ الفكر الإنساني المعتبَر كمحور للتاريخ عموماً. فحسب نظرته، هذا العالم «المنحط» لا يستحق بحد ذاته أن نوجه له العناية نفسها الموجهة إلى البقايا النبيلة لعبقرية اليونان والهند القديمة وفلسطين اليهودية[6]. لكن هذا العالم يشكل جزءاً من تراث الإنسان حيث «الصفحات الأكثر رداءة تتطلب مفسرين». إن المجتمعات

(*) الوضعية : كل فلسفة تعتمد على معرفة الوقائع وعلى التجربة العلمية، كفلسفة سبنسر وستيوارت ميل ورينان، الخ . . . ـ م ـ.

(١) *Œuvres Complètes*, Paris, Calman - Lévy, 1947, I, P. 945 - 965.

(٢) *Ibid.*, III, PP. 20 - 365.

(٣) *Ibid.*, III, P. 877.

(٤) Calmann - Lévy - Nelson، بدون تاريخ.

(٥) *Œuvres Complètes*, I, PP. 126 - 137.

(٦) *Ibid.*, I, P. 134.

التي يحكمها رجال الدين حيث يشكل الإسلام النموذج الأكثر شيوعاً والدولة البابوية المدانة أيضاً - التي لا تمارس سلبياتها إلا على رقعة ضيقة - تشكل نفياً لتفتح الذكاء وضربة موجهة للعقل، أي أنها أذى تاريخي.

إن الهجوم غير موجه ضد الإسلام في حد ذاته ولا ضد خصوصيته العميقة جداً، ولا ضد قيمه الدينية والأخلاقية. الحقيقة أن رينان لم يترك نفسه يعيد ذلك التقليد المسيحي الطويل من تبخيس للخصم الإسلامي. إن للعقلانية الوضعية حسنة في أنها تضع جميع الأديان على مستوى واحد دون أن تلتزم بأحدها. وما يبشر به رينان ليس معادياً من حيث المبدأ لكل فكرة دينية بحد ذاتها. إنه يعترف في مذكراته بأن كل ما لديه إنسانياً وأخلاقياً يعود للمدرسة «السولبيسية»، وهو يبقى مسيحياً في ذوقه وزهده. وبالطريقة ذاتها يعترف بأن الإسلام قد أحدث فيه دائماً انفعالاً عميقاً للدرجة أنه ما من مرة دخل إلى جامع إلا وتأسف لأنه ليس مسلماً. كذلك أن العظَمة المقامة على البساطة في الإسلام الديني تناقض عنده ما يثيره الشرق كشرق من اشمئزاز «بانتفاخه وتفاخره ومَكره».

أخيراً، إن رينان مؤرخ ومفكر، يدرك ما قدمته الأديان للإنسان من أجل السيطرة على سيئاته. بمعنى آخر إن نظرته إلى الدور التاريخي للإسلام، مع كونها غير كافية، وغير عادلة ومختصرة، فإنها تبقى أقل كاريكاتورية مما ينسب إليه، وإن الإسلام في كل الحالات ليس مفصولاً عن التراث الديني الهائل للإنسانية.

لكنه يدين الإسلام مع هذا بأنه مسؤول عن عبودية الفكر الشرقي، وعن صد تطور العلوم في بلاد الشرق. إنه يتناول موضوع الإسلام انطلاقاً من كونه مؤرخاً للعلم والأفكار. في محاضرته «دين الإسلام والعلم» يعبِّر ببلاغة عن توجه تحليله النقدي.

ففي مرحلة أولى، إن العرق العربي، العنصر القيادي في المجتمع الإسلامي، المنهمك بالفتح وبتنظيم الأمبراطورية، «المعادي بقوة للفلسفة اليونانية» وللنشاط العقلاني، «محصور كباقي الشعوب السامية في الدائرة الضيقة للشاعرية والنبوّة»[1]، لم يهتم لا بالعلم ولا بالفلسفة. في اليوم الذي انفتحت فيه الخلافة العباسية على العنصر الفارسي، ذي العرق الهندي - الأوروبي، والذي استطاع الحفاظ على عبقريته، تمّ توسع كلا الاثنين. من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر في الشرق، ومن القرن الحادي عشر حتى نهاية الثاني عشر في اسبانيا، ملأت الحضارة الإسلامية فراغاً هائلاً وجعلت من نفسها شعلة للفكر الإنساني، مستعيدة ومخصِّبة الإرث اليوناني، وذلك لتمريره لأوروبا. لكن هذه الفلسفة، حسب رينان، لم تكن لا عربية ولا إسلامية.

لقد تفتحت هذه الفلسفة في اللحظة التي اكتمل فيها الدور القيادي للعرب في الحضارة

(١) *Œuvres Complètes*, III, P. 85.

الإسلامية. وإذا كانت اللغة العربية قد استخدمت لتمرير الفلسفة فذلك لأنها نجحت في فرض واستمرار دورها كلغة ثقافة، تماماً كما كانت اللاتينية في العصور الوسطى. وكما أن روجر بيكون Roger Bacon الذي كتب باللاتينية لم يكن لاتينياً، كذلك ابن سينا الذي كتب بالعربية لم يكن عربياً. إن الـ Latium ليست أكثر مسؤولية عن السكولاستيكية(*) القروسطية، من مسؤولية شبه الجزيرة العربية عن الفلسفة المسماة عربية.

هذه الأخيرة ليست كذلك إسلامية. إن السوريين والحرّانيين والنسطوريين هم الذين خلقوا شروط وجودها: إن الخلافة العباسية الحاكمة شجعتهم في عملهم الضخم من ترجمة ونقل، لأنها تخلّصت من ثقل عروبة فظة، ولأن التوفيقية الحضارية التي غذّت ملوكها الأوائل قد وجهتهم نحو عوالم غريبة عن الإلهام المركزي للعروبة.

ومن ناحية أخرى، فإن اضطهاد الدين الإسلامي لم يبرز على مستوى جهاز الدولة. إن الدين لم ينجح، في هذه الفترة، في فرض قيوده الثقيلة، لا على مستوى السلطة العامة والدوائر التي حولها، ولا على مستوى الجماهير التي لم تعتنق الإسلام بعد. وهكذا كان المركز العلمي مجتمعاً غير إسلامي (حرّانيين، نسطوريين)، والفاعلون السياسيون الحُماة كانوا خارج الضغط الإسلامي. أخيراً إن الفلسفة المسماة «إسلامية» كانت في ذروة كلاسيكيتها ممثّلة بعناصر غير مسلمة: إذا كان البعد الإنساني لم ينقص ابن سينا، فإن عقلانيته كانت تساوي هذا البعد أيضاً، ولكن يمكن أن نضيف أن كل حياته الشخصية والأخلاقية كانت متحررة من نير الممنوعات الدينية[1]. إن مادية نسق ابن رشد لا شك فيها. إن فكرته دون أن تنفي ظاهرياً الوحي، فإنها تعيد بناء العالم وفق حدس آخر غير ديني أساساً. يصف رينان تيار الفلسفة الكبير كتيار أقلية بتطور، كجسم غريب في الثقافة الإسلامية، مهما اتسعت عناصر مكوناته.

في الواقع، إن التأملات الإسلامية النموذجية، بقطع النظر عن التمزقات التي سببتها، والتي يجب أن تُعتبر أكثر تمثيلية للفكر الإسلامي، هي تلك النحل والطوائف التي صوّرت لنا عنها كتب الفِرق صورةً كاملة تقريباً. الخوارج، الشيعة وتشعباتها، الكلام، الأشعرية: تلك هي خميرة الإسلام الصحيح. لقد وُلدت من حاجة داخلية، وهي مستوعبة في داخلها لكل تكاملات الديانة والثقافة الحيتين، وهي منتشرة بمجهود داخلي. وتبقى الطوائف والفِرق في صلب تراث الإسلام، وهذه ليست حال الفلسفة على الإطلاق.

(*) سكولاستيك: نسبة إلى «سكولا» المدارس الفلسفية الشهيرة في العصر الوسيط، حيث سادت فلسفة أرسطو في التدريس. ـ م ـ.

(1) لاحظ رينان بدقة حياة الفلاسفة المُتعيَّة: حول ابن سينا، راجع ابن خلكان، الوفيات، الذي يبرز حسّيته المدهشة.

الفلسفة لم تكن إسلامية في مضمونها، ولم يسمح بها إلا في القرون الهجرية الأولى (القرن التاسع - القرن الثاني عشر من العصر المسيحي) لأن الإسلام لم يكن قوياً ليستوعبها أو ليخنقها. لكن في مرحلة تطور الإسلام الثانية - بدءاً من القرن الثالث عشر - غزت القوى المتعصبة الواقع الاجتماعي بأكمله، وأحرزت نصراً حاسماً على حرية الفكر. وكان أن فرض نـوع من التضييق ومحاكم التفتيش كان ابن رشد أحد أبرز ضحاياه. هناك عنصر آخر من الشرح يدخل في الحسبان، وهو ذو طبيعة جيوسياسية: ألا وهو البروز - كعناصر مسيّرة للمجتمع - لشعوب من البرابرة الفاقدة لكل ثقافة عليا من بربر وأتراك خصوصـاً. «إن الإسلام في الفـترة الأولى، حيث كان ملغـوماً بالطوائف وموازَناً بنوع من البروتستانتية، لأقل تنظيماً وتعصباً مما كان عليه في العصر الثاني عندما سقط في أيدي التتار والبربر، تلك الأعراق الثقيلة المتوحشة، والعديمة التفكير»[1].

إذاً إن الفلسـفة الإسلامية قد وُجدت ليس بواسطة الإسلام، بل رغماً عنه، كذلك العلم الغربي قد ولد في الصراع ضد الكاثوليكية. ولا يمكن لأي نهضة علمية وفلسفية بـين الشعوب المسلمة أن تتحقق إذا لم يُبعد الضغط الديني مسبقاً. في رد رينان على جمال الدين الأفغاني[2]، الممزوج بكل السذاجة العنصرية لذلك العصر، يقول «إن المسلمين هم أول ضحايا الإسلام». وكما فعلت أوروبا، ما عدا اسبانيا التي ما زالت ترزح في العصور الوسطى، فعلى المسلمين أن يكسـروا قيود الطغيان الديني.

إن رؤية رينان تبسيطية ومعقدة في وقت واحد[3]. إن الفكرة القائلة بأن الثقافة الإسلامية قد مرت بعصرين أدى الثاني منهما إلى الجمود، كانت مقبولة فعلياً لفترة طويلة. لكن هل كان المقصود هنا انحطاط عام للحضارة، أم تراجع لم يمس إلا نظام الثقافة؟ في كل الحالات يبقى تفسير رينان سطحياً، لأنه ليس من الثابت أن سيطرة الفكر المتزمت على السياسي والعقلي والاجتماعي، هو الذي سبب انحطاط الثقافة الإسلامية. بل من الأرجح أن يجري الحديث عن عدة عوامل أدت إلى تقلص في الحضارة، تقلصاً كان دون شك، ضمانة لبقائها. في الواقع إن الغليان الرائع في حرية الفكر في القرنين العاشر والحادي عشر، يبرهن على الغنى الشاسع للثقافة الإسلاميـة: كم من التيارات الثورية مثل الخوارج والقرامطة قد وجدت وحاربت التزمّت السياسي الديني، وكم من الفلاسفة قد تحرروا من السـيطرة الفكرية لذلك العصر - لكل عصرهم، الإسلامي أو المسيحي، أو غيره - وأن يعلن شخص مثل أبي العلاء في وحدته المؤلمة، أنه غير مؤمن. كل ذلك يكذّب بوضوح

---

(١) «L'Islamisme et la Science», *Œuvres Complètes*, I, P. 955. الفكرة مستقاة على الأرجح من فولتير في كتابه دراسة عن الأخلاق.

(٢) نعلم أن الأفغاني قد رد على محاضرة رينان «دين الإسلام والعلم». رده نُشر في جريدة لومونيتير *Le Moniteur* بفرنسـية ممتازة.

(٣) الوجه العنصري سنتركه جانباً لأنه ادين عدة مرات.

الأفكار التي تتحدث عن وحدة جامدة في الإسلام، والتي تريد أن تستنتج غنى الإسلام من المقدمات المحمدية، كما في أي قياس تبسيطي. لقد تجنب رينان ذلك جزئياً، لأنه لم يتمكن من تحديد لا مفهوم الإسلام ولا مفهوم العروبة بشكل صحيح. إنه يُماهي بين الإسلام وبين الجهاز اللاهوتي، وتحديداً الأورثوذكسية المنتصرة للقرن الثاني عشر. أما العروبة فتتقلص إلى تلك النواة البدوية في شبه الجزيرة العربية، بالشكل الذي انكشفت فيه للعالم في القرن السابع. هذه نظرة جامدة للتاريخ. فالعروبة ليست مفهوماً عرقياً ولو أنها كانت كذلك في البداية: إنها البؤرة الثقافية التي أتت لتصب فيها كل العبقريات الإنسانية المتنوعة. أما الإسلام، فيبقى ديناً قبل كل شيء، وهذا صحيح، لكنه يؤثر في أعماق حياة الناس كما في التعبيرات الأكثر سمواً. إن ابن سينا وابن رشد ليسا إذاً نتاج الحضارة الإسلامية فقط، بل نتاج الإسلام ككل، من حيث تكوينهما وإخلاصهما لجماعة إنسانية وتاريخية. ومن الخطأ القول إن أشخاصاً ليسوا مسلمين قد أسسوا الفلسفة.

أما بالنسبة إلى الدور الذي يقوم به الدين في التعتيم على العقل، فتلك فكرة عامة تتجاوز مجال بحثنا. من الثابت أن العقلانية العلمية والفلسفية واجهت في أوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، معارضة قوية من جهة الكنيسة، وأنها برزت كحركة ثقافية مستقلة بالنسبة للتعاليم الدينية، وبالنسبة للمؤسسات الجامعية القائمة. هذا بالإضافة إلى أن ولادة الفكر الحديث، وكل الكوادر العقلية للمجتمع قد صنعت في فرنسا خلال القرن الثامن عشر عبر نقد جذري للدين ـ الذي يقترن أساساً في مُثُله وعاداته مع العالم القديم ـ وفي ألمانيا بواسطة فلسفة متحررة جزئياً من سيطرة الإيمان، وذات اتجاه «استقلالي». لكن هذه الظاهرة مرتبطة بتغيّرات عميقة في المجتمع والسياسة والذهنية. إن ولادة العالم الحديث، التي تمت ونجحت في الغرب على امتداد أربعة قرون من النضال والجهود، هي إنجاز كوني ضخم؛ إنها أحد العصور الإنسانية المحورية، حيث يعاد تحديد مصير الإنسان في كليته. ولا يمكن تفسيره بعودة إلى الكلاسيكية اليونانية من فوق أو من وراء عهد قروسطي ارتؤي على أنه ديني بحت.

فقد تحرر الإنسان، لأول مرة في تاريخ الحضارة، من ثقل الدين والغيب، في الوقت نفسه الذي سيطر فيه على الطبيعة، وبرز فيه الفرد. ولم تساهم الثقافة الإسلامية في تقدم العلم وحسب ـ وهذا ما لا يتكلم عنه رينان مطلقاً ـ بل لأنها صانت الإرث اليوناني، وحافظت من القرن التاسع حتى القرن السادس عشر على فكرة أولوية ووجود هذا الإرث. وإذا كان من الصحيح أن الإنسانوية والفكر الجديد في الغرب، لم ينطلقا في القرن السادس عشر إلا عبر العودة المباشرة إلى المنابع اليونانية، من فوق العرب، فإن لهؤلاء يعود الفضل، وحتى من وجهة نظر غربية، في أن يستمر، عبر السكولاستيك، مفهوم وإرث ثقافة غير مسيحية كمصدر للمعرفة العقلانية. بشكل عام، وحتى في الإسلام، يمتزج الديني بالثقافي: إنه يرتبط بقوة بما هو مكتوب ومفكّر فيه، ويفرز

بوجوده نشاطاً ما للفكر. لهذا السبب، من منظور ديالكتيكي للأشياء، شكَّل الإسلام والكنيسة غالباً، حواجز أمام البربرية.

إن الليبرالية الإنسانية لأوروبا ما كان يمكن أن تُستنتج من العصور القديمة، كتطور طبيعي لارهاصات الفكر القديم دون التوسط المزدوج، السلبي والايجابي، للمسيحية(١). ايجابي، لأن الرسالة الانجيلية قد طبعت الرجل الغربي إلى الأبد؛ سلبي لأن اضطهاد الكنيسة قد أفرز، جدلياً، نقيضه. كذلك الأمر بالنسبة للعقلانية الأوروبية التي مددت ونفت في الوقت نفسه التيار الديني. إنه لمن المدهش أن الوسط الاجتماعي للاكليريكيين هو غالباً في أساس مخترعي العقلانية الكبار: إن التبحر والتنقيب يعود إلى الـ bollandistes واليسوعيين، الذين كان ڤولتير تلميذهم، والذين نشروا الثقافة الكلاسيكية المعاد اكتشافها في عصر النهضة. كانط تأثر بتقوية أمه، هيغل كان في البداية فيلسوفاً للدين، ورينان نفسه كان من أتباع التيار «السولبيسي».

بشكل ما، نحن نتفق مع رينان في التفكير أن أية نهضة ثقافية وعلمية لا يمكن لها أن تتم حول الإرث القديم من حيث أنه موجِّه للبحث الفكري بمناهجه الخاصة مع ذلك أن فكرة النهضة لا يمكن أن تتأكد إلا على قاعدة نواة قديمة، تكون هدف دراسة وفخر واستعادة. عموماً نحن نطالب أيضاً بتحرير المجتمع والإنسان الإسلامي من السيطرة الدينية. إلا أن الشروط الحالية لا تعيد الإنتاج ميكانيكياً لتلك الشروط نفسها التي عرفتها أوروبا من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر، مع تعجيل الحركة في القرن التاسع عشر. إن كل أطروحتنا تهدف تحديداً إلى التأكيد الواضح للحلول الجديدة التي ينبغي أن تطبق على المصير العربي - الإسلامي، ومنها الديالكتيك بين القديم والحديث. وهكذا نكون قد أدخلنا الإسلام في كيان جديد، الشخصية الايديولوجية - الثقافية التي تركب وتعيد إحياء الترسبات القديمة، مثلما تتوجه نحو الحداثة. إن الحداثة الصافية هي عملية تفكك وبناء مستمرة لا تستند إلى أي شيء صلب: إنها على كلٍ حالٌ من الجمود في كل مصير جماعي(٢).

إن فشل أتاتورك يبرهن أنه لا يمكن إعادة بشكل مصطنع تاريخٍ صنع في مكان آخر والانقطاع عن مصادر الطاقة للجماعة المعطاة. هنا يطرح الموضوع الأساسي للقطيعة التي لا بد أن تحصل داخل الاستمرارية التاريخية. لقد حصل ذلك في أوروبا ذاتها، في فرنسا أساساً، أي عملية كسر متبوعة بمحاولة لرأب الصدع. هل يجب أن توضع هذه اللحظة، في حالة الإسلام، قبل أي

---

(١) نيدهام Needham يقدم فكرة مماثلة في كتابه العلم والحضارة في الصين، مترجم ومختصر من الانكليزية إلى الفرنسية تحت عنوان *la Science chinoise et L'Occident*, Paris, Éd. du Seuil.

(٢) حول الـ obchtchina، كانت لماركس جاذبية نحو القديم، والعفوي، والثابت والجامد. انظر: J.J. Lenz, *De L'Amerique et de la Russie*, Paris, Éd. du Seuil, P. 218.

عملية تركيب؟ أي كهدم وصراع؟

نحن أيضاً أمكننا القول والتفكير في مكان آخر[1]، إن الإسلام كان لـديه ميـل لتجميد تناقضاته خلف حجاب إجماعية مغطاة أحياناً بالعنف. على المستوى الاجتماعي مثلاً، لم تتـنظم الاقطاعية كما حدث في الغرب، وولادة البورجوازية قد أجهضت. وإذا كان هناك ايديولوجية معارضة ضمن الجماعات المهنية الإسلامية، فإننا لا نجد شبيهاً للصراعات الحرفية ـ المدينية التي تفجرت في «فلاندر» في القرن الرابع عشر.

على المستوى الديني، لم يبلغ الفكر المتزمت إطلاقاً درجة التنظيم والاضطهاد التي عرفتها محاكم التفتيش. كذلك طبقة الفقهاء رغم اندماجها في جهاز السلطة في العصر الإسلامي الثاني، فإنها لم تصبح مثل سلطة الكنيسة. هذا لا يعني أن التاريخ الإسلامي لم يعرف شيئاً من الجمود على الاطلاق، بل إنه تحت غطاء ثبات الممالك، والتاريخ السياسي المبهم، وُجدت ثبوتية كبيرة تولدت من تحييد القوى الموجودة، ومن نزع سلاح التناقضات العميقة.

ومن الغرابة، أن الإسلام الديني لا يملك قوة المقاومة المنظمة ذاتها كتلك التي للمسيحية: إن التجربة قد برهنت أنه في كل مرة تُقدم الدولة أو قوى اجتماعية وثقافية أخرى معجبة بالحداثة على المساس بالإسلام، فهو يتهدد بالانهيار. لكن الدينامية الداخلية التي نشرت الإسلام في العالم والتي عملت لوحدها ودون أي تنظيم لمساندتها، دون أن تجد مساعدة في أي طبقة اجتماعية محددة، ولا في أي نظام فكري دفاعي، استمرت وحاربت من أجل الإبقاء عليه.

بتأثير ديالكتيك مميز للتاريخ، كما بتأثير دينامية أساسية، لن يكون رفض الإسلام شرطاً لكل تجديد كما يتوقع رينان.

II ـ سيكولوجية الاستشراق

هامشية مزدوجة

على الرغم من استشراقه، يندرج رينان بكتاباته وبتأثيره، وبحياته كلها، في قلب الحركة الثقافية الأوروبية في القرن التاسع عشر. إن قسوته تجاه الإسلام تعود إلى رؤية كاملة متساوية عن التقدم الثقافي. الدولة الدينية، الاضطهاد الديني، هما أخيراً مراحل تطور الإنسان، من خلالهما تعرّضت أوروبا ذاتها إلى خسارتها الكبرى، ثم تحررت منها. إن هذه النظرة ليست نظرة الاستشراق المختص بالإسلام. إن أوروبيته مؤكدة كوحدة تجاه إسلام متراص ومستمر. لقد استخدم هذا الاستشراق المسيحية والعلمنة المعاصرة، كلًّا بدورها، لاتهام الإسلام اعتباطياً، إما

---

(١) الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، بيروت، دار الطليعة، ط. ثانية، ١٩٩٠.

بنقص في الروحانية وإما بالجمود التيوقراطي. لذلك فإن المستشرق الكلاسيكي هو الأكثر غربيةً. وكأن تلك الصلة المطولة مع ثقافة أخرى، تعيد له وعيه الحاد بتميزه الذي يؤكد عليه خوفاً من فقدانه أو ذوبانه. هناك دوماً مأساة الاتصال الثقافي. مأساة انطولوجية وعامة للفرق بين البشر. مأساة وجودية وثقافية عندما تعاش بشكل فردي. الاتصال السطحي يؤدي إلى الشعور بالغرابة. تعميقه يهدد بتفكك الأنا، وتفجير انسجامه، وإنهاء تأكيداته وإلى صدمة القيم. هل للرد على هذا الخطر يبقى المستشرق قابعاً في وحدة الأوروبية المتفوقة؟

ففي حين أن المثقف الناقد يشك في مجتمعه، والاتنولوجي يحاول الهروب منه أحياناً، فإن المستشرق يؤكد على نموذجية مصير أوروبا. وهكذا يُحصر الإسلام في عملية مواجهة حضارية مع الغرب. ويسير تاريخ الإسلام لا وفق ديناميكيته الخاصة، بل كانعكاس شاحب ومعكوس لتاريخ الغرب. لنأخذ مثلاً على ذلك: شخصية محمد. نلاحظ أنه ضمن كل تحليل لهذه الشخصية تنساب عملية مقارنة مع المسيح. إذا كان محمد غير صادق فذلك لأن المسيح كان صادقاً؛ وإذا كان متعدد الزوجات وشهوانياً، فلأن المسيح كان عفيفاً؛ وإذا كان محمد محارباً وسياسياً فذلك استناداً إلى يسوع مسالم، مغلوب ومعذَّب. إن مفارقة الاستشراق الإسلامي هي أنه على هامش الجسم المركزي للتقليد الفكري الغربي، ومع هذا فهو يطرح نفسه ناطقاً باسم الغرب. فحق العناصر المتغربة بصفة أصيلة من الوعي العربي، سواء في رؤيتها الايديولوجية للعالم أو في تكوينها المنهجي، يمكنها على الأقل أن تواجه هذا الاستشراق كنتاج غير صادق للغرب، أو على الأكثر، أن تأخذه كلحظة من وضعية معطاة، حيث العلاقات غرب ـ شرق كانت محكومة بالايديولوجيا الاستعمارية. من جهة ثانية، فالوعي العربي الصافي، الذي لا يريد أن يبحث عن سلطة روحية أو ثقافية خارج المنطقة العربية، يرفض المنهج الاستشراقي كمنهج خارج عن العروبة، عاجز عن سبر أعماقها ومحرِّف لأهدافها. ذلك هو غموض وضعية المستشرق الذي لا يعرف في نهاية المطاف إلى أي جمهور يتوجه. إن الغرب لا يهتم بالإسلام إلا باعتباره قطاعاً هامشياً عنه، لذلك عندما يتوجه المستشرق إلى جمهور غربي فإنه يبسِّط، ويبخس قيمة معلوماته، حيث أن المرجعية التي يستقيم عليها عالم ذهني بأسره تفقد مركزيتها ومعناها ومغزاها، وتتعارض فوق ذلك مع تأكيد ساذج للـ «أنا» الغربي.

أما عندما يتوجه إلى أفق إسلامي بحت، فإنه يبقى في صلب الموضوع، وما كان هامشياً يصبح مركزياً. ولأنه ليس للإنسانية وطن موحد، لا يمكن لعلم المجتمعات والثقافات الخاصة، وفي طليعتها التاريخ، أن يكون علماً غير مجسد. ولكن لهذا السبب ذاته وباسم العلم، يلمس المستشرق بفظاظة، وأحياناً بكراهية (وهذه حالة لامنس مثلاً) لا موضوعاً جامداً للمعرفة بل حقيقة حية، محبوبة، وملأى بمعاناة الناس وإخلاصهم وموجودة في النواة العميقة للأنا.

من هنا هامشية أخرى، وهي هذه المرة بالنسبة للشرق، ليست هامشية الموضوع بل هامشية المنهج.

لولا وجود هذا الحذر المتبادل، لأمكن للاستشراق أن يساهم بقوة في إزالة الخرافية عن الإسلام البطولي، بطريقة التفسير الليبرالي ذاتها في إزالة الخرافية عن الأزمنة التوراتية أو تاريخ المسيحية. إن للعلم مقدرة استثنائية على التدمير ينبغي قبولها وإلا خرجنا عن ديالكتيك التاريخ. لكن هذا الديالكتيك نفسه يقبل بوجود منطقة من الظل متعذر تبسيطها على العلم المجرد وندافع عن نفسها بقوة. عندئذ لا يقاس التقدم بترك الذات أو بنفيها. بمعنى آخر إن الدفاع عن الهوية عليه أن يجد نقطة توازن أو وصل مع حقوق الحقيقة، هذا إنْ صحّ طبعاً أن الاستشراق قد تحرك فعلاً في دائرة الحقيقة الأبدية الهادئة والموضوعية.

من الخواف(*) الإسلامي إلى الخواف العربي

إن أوروبا التي يرجع إليها الاستشراق، هي أوروبا مسيحية وقروسطية، كأن ثورات القرن التاسع عشر لم تدّكها بنفَسها الهدّام. إن رؤيتها لسيكولوجية الإسلام هي رؤية جامدة. أنماط إنسانية بسيطة وثابتة تنتصب أمام أعيننا: العربي، المسلم، البربري، التركي، ذوو صفات ثابتة، ثابتة جداً دون شك. بالطريقة نفسها، كل غنى «الثقافة» الإسلامية ممتص ضمن جدول وضعي لا يعتمد على تحليل متأن مسبق، وإنما على حدس يود أن يظهر بلمحة بصر جوهر هذه الثقافة. ويُبرز هنا الاستشراق أنماطاً من «العجز» الإسلامي، مثلاً: عدم القدرة على «تصور الحياة ككل وعلى فهم كون أية نظرية للحياة عليها أن تغطي كل الأحداث، وميل للتأثر بفكرة واحدة وجهل باقي الأشياء..» حسب ماك دونال[1]، أو عدم القدرة على إدراك الميزة اللانفعية للمعرفة، وهو رأي يشاطره إياه فون غرونبوم[2]؛ أو أنه عجز عن العلم، عن التقنية أو عن العقلانية، وهو ما أفاض في ذكره آبل و بوسكيه. إن لائحة نقائص الإسلام لا تنتهي. لن نركز إذاً على هذه المسألة، لكن هناك شيئاً معبِّراً، في ندوة بوردو الشهيرة عن انحطاط الإسلام، أن يقوم العالِم الغربي الصادق والمؤرخ الكلاسيكي، بقوة، ضد بعض التأكيدات الجازمة النابعة من مانوية ساذجة، تقارن بين غرب ديناميكي وشرق ملعون. باختصار، إن الاستشراق المتطرف مع تأكيده بقوة على أوروبية جماعية، يضع نفسه خارج ما هو عالمي وخارج ديناميكية الاتصال، مع العلم أنّ حتى الاستشراق الجدي - أساساً ذا تقليد الماني - لم ينجح في إيجاد النقطة الحسّاسة التي من خلالها يتم الوصل بين داخلية الثقافة وخارجيتها. هناك مكان واسع مخصص للأقليات المسيحية واليهودية وغيرها في دراسة تاريخ الإسلام: إن اهتمام المؤرخ الاجتماعي يتجه نحو وضع هؤلاء الأقليات، كما يتجه

(*) الخواف: الخوف غير الطبيعي، الخوف المَرَضي. - م -.

(1) يذكره فاردنبورغ في الإسلام في مرآة الغرب: Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de L'Occident*, Paris - La Haye, Mouton, 1963, P. 196.

(2) الإسلام القروسطي - الترجمة الفرنسية: *L'Islam médiéval*, Paris, Payot, 1962, P. 252.

اهتمام مؤرخ الثقافة نحو مناطق المواجهة والتأثير وجهات الاختلاط، حيث يضيع تحديداً ما هو شرقي وما هو عربي أو ما هو إسلامي. إن بيكر يصل إلى درجة تقليص الثقافة الإسلامية إلى هللينية أصبحت آسيوية شيئاً فشيئاً.

لكن ما هو رؤية شاملة عند بيكر للتاريخ الإنساني وللشبكة الداخلية العميقة لتشعباته، يتراجع عند لامنس إلى عملية نفي للإسلام خارج ذاته. في كتابات هذا المؤلف يبرز الأسف الشديد للنصر العربي في القرن السابع، كنقطة انطلاق لتقلّص أو لتحلّل المسيحية الشرقية. إن تعاطفه يذهب بمجمله نحو القوى المعادية للإسلام أو إلى ما يتصوره هو كذلك ـ مثلاً السلالة الأموية ـ ويذهب إلى أبعد من ذلك فيصب كل حقده على آل البيت النبوي، خصوصاً على عليّ كتجسيد للمثال الإسلامي الجديد، وكمبدأ شؤم حطمته لحسن الحظ عودة القوى القديمة، على الأقل لفترة من الزمن. وبما أن الأمويين ارتبطوا بالتقاليد البدوية الأكثر غرابة بالنسبة للدين الجديد، ولأنهم أعادوا تأكيد الاستمرارية الاجتماعية وخصوصاً تفوق الأرستقراطية القرشية المعادية للإسلام. باختصار، لأنهم طوّروا تأثير سلطتهم في دائرة حيادية موضوعياً ومعادية ذاتياً بالنسبة للنواة الدينية للإسلام، فقد أصبحوا أبطال مقاومة لسيئات الثورة والبهتان وجديرين بالتمجيد.

نجد التشويه الفكري نفسه عند دوزي[1] في تحليله لمسألة الحرّة، حيث يُبرز ويشكل فاقع ديالكتيك الكره. في سنة ٦٨٢ قام أهل المدينة، باسم الإسلام، بعصيان ضد الخليفة يزيد الأول. أرسل يزيد ليقمعهم أحد أشرس قادته وهو مسلم بن عُقبة المرّي. وسقط بين القتلى عدد كبير من الصحابة، ومع ذلك فإن المؤرخين العرب القدامى أمثال الطبري والبلاذري قد ذكروا الحدث بكل هدوء وموضوعية. لكن في منتصف القرن التاسع عشر الأوروبي، يكتب عن الحدث مؤرخ هولندي بالفرنسية (دوزي): فيتأثر ويهتز ويثور غيظاً ليس بدافع التعاطف مع القتلى، لكن بدافع التعاطف الشديد مع عمل يزيد. ذلك أن يزيد بالنسبة له قد سحق الإسلام المتغطرس والايديولوجي لمدينة النبي. فيقول دوزي عن مقتلة الحرّة إنها «رد فعل المبدأ الوثني ضد المبدأ الإسلامي»[2]، وإن «عرب سوريا قد صفّوا حساباتهم مع أبناء هؤلاء المتعصبين الذين استباحوا دماء آبائهم». إن قدامى «الأشراف» المكيّين تحالفوا مع الأرستقراطية البدوية ليضربوا في الصميم «الأشراف» المسلمين الجدد الناشئين عن القتال والحرب والفتوحات. وكاتبنا لا يملك الكافي من الكلمات القاسية لهذه «الطبقة» الجديدة، ولممثليها أمثال الحُسين وابن الزبير.

منذ زمن طويل أعطى فيلهاوزن الحقيقة نصيبها[3]، وشرح كمؤرخ قريب من النصوص،

---

(١) *Histoire de musulmans d'Espagne*, Leyde, 1932, I, PP. 63 - 68.

(٢) *Ibid.*, I, P. 67.

(٣) *Das Arabische Reich und sein Sturz*، الترجمة العربية: تاريخ الدولة العربية، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٥٥.

أن وجهة نظر كهذه تستند إلى رؤية خاطئة تماماً للتاريخ السياسي للإسلام المبكر. لكننا هنا، في الحقيقة، أمام ظاهرة أدهى من مشكلة تفسير خاطىء للمصادر.

إن هذه الفرضيات تلتقي في العمق مع اللاوعي الغربي: لقهر ما في الشرق من غيرية مقلقة يجب مد اليد لكل ما يحتويه هذا الشرق مما هو غربي: السلالة الأموية، الهللينية، بعض مظاهر الصوفية [الحلاجية هي «دين الصليب»]. فقديماً وباسم العروبة الأرستقراطية البدائية، يدين لامنس و دوزي قوة الإسلام الناشئة. أما حاضراً، وبتأثير عكسي، فيدين ضمناً بعض العناصر من الوعي المستشرق[1] العروبة المعاصرة باسم الإسلام القديم، ويصبح مدافعاً عن الإسلام، ثم وبحركة معاكسة يصبح عنده خوف من العرب. الإسلام حالياً[2]، يُنظر إليه كقوة روحية وكتوازن؛ أما بالنسبة للعروبة فإنها قد ثبّتت كل الجنون التبشيري الذي لا يقتلع من الشرق. إن الاستشراق المهووس بالخواف الإسلامي منذ نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والاستشراق الموالي للإسلام منذ النصف الثاني للقرن العشرين، ينتميان حقيقة إلى لحظتين من الوعي الغربي الهامشي، تعودان بدورهما إلى لحظتين من تاريخ الغرب كله. في الحالة الأولى يشع إيمان شبه مطلق بقيم الغرب، بالإنسانوية والمسيحية والعقلانية، وفي الحالة الثانية يتواجد الشك، لا بل الامتعاض أمام ما يمكن اعتباره كفساد وانعدام الروحانية في الغرب. وهكذا يتعارض المستشرق الكلاسيكي والمستشرق المعاصر في درجة انتمائهما لعصرهما، ليتلاقيا بشكل أفضل في الانتماء الداخلي إلى المجموعة نفسها من القيم، المهانة هنا والمنتصرة هناك. والإنسانوية الغربية اليائسة - المسيحية بشكل خاص - تنفتح على التسامي العالمي، لأن يأسها يجعل رؤيتها للإسلام كما لكنز مخبأ منذ زمن بعيد واكتشف حديثاً، وترتجف لئلا يضيع في الانهيار العالمي للروح.

وهكذا يميّز الاستشراق الحالي مواقفه بدقة أكثر: المحور الأكثر عدائية للإسلام، خصوصاً، لا يمثل إلا تياراً أقلياً. لقد تطور آخذاً في الحسبان لا تطور الواقع الغربي فقط، بل متكيفاً أيضاً مع ذاك المستجد العظيم الذي هو النهضة السياسية للعالم العربي. دون شك، إن معنى النشاط الاستشراقي قد تغير. ولقد قلّص طموحاته الشاملة لينحسر نحو دائرة علمية بحتة. وبذلك، ربح الاستشراق في تنفيذ أعماله ما خسره في البريق السياسي والفلسفي. منذ اليوم سيذوب «علم الشرق» في مختلف العلوم الإنسانية التي تكوّنه بانتظار أن يسيطر العرب - المسلمون شيئاً فشيئاً على

(1) خصوصاً الأمريكي، الموجه نحو العلم السياسي. والوعي العامي الغربي أكثر عدائية للعرب من الإسلام عندما يستطيع أن يفصل بين هذين المفهومين. الحقيقة أن الوعي الغربي عامة يؤكد إما على إدانة الإسلام أو على إدانة العروبة حسب المخاطر التي يتصورها لكل من العنصرين وإذاً حسب الظروف (مدّ قومي أو مدّ إسلامي وضرب هذا بذاك) [إضافة من المؤلف للطبعة الثانية].

(2) أي قبل الثورة الايرانية.

المناهج الحديثة في البحث، فيفقد تقريباً كل سبب للوجود، عدا كونه حلقة صغيرة في سلسلة المعرفة العالمية. في الأصل، وعلى الأقل خلال قرن من الزمان (١٨٥٠ ـ ١٩٥٠) كان وجود الاستشراق مشروطاً بعجز العالم الإسلامي عن معرفة ذاته: في حد ذاته كان دليل وصاية فكرية، وتقليلاً من شأن الشرق.

مع ذلك يبقى الاستشراق مشروعاً كبيراً للفكر الغربي. إن الحضارة الأوروبية الاضطهادية والامبريالية أظهرت كذلك مقدرةً على التفتح على أبعاد الإنسانية كلها، كما كان لها شرف وضع امبرياليتها موضع تساؤل. وهكذا يمكننا أن نلغي وجهة النظر الاستشراقية بأن نضع أنفسنا بكل بساطة ضمن رؤية غربية: على مستوى المنهج، بأن نواجهها بالدقة النسبية لمناهج العلوم الإنسانية، وعلى مستوى الفكر العام الذي يحركها، بأن نضع في المقدمة مفاهيم التعاطف والغيرية، والمنطق الخاص لكل ثقافة، ونفند المحافظة السياسية المؤكدة في هذه النظرة بكل الترسانة الايديولوجية للتقدمية. ومع كل ذلك، فإن الاستشراق كان ولا يزال جسراً أساسياً لنشر وتوطين مناهج العلم الحديث في الشرق.

مقولات استشراقية

لنتفحص الآن وبسرعة بعض الأفكار العامة التي يطلقها المستشرقون الجدّيون والتي تعتبر نظرة حقيقية للإسلام. إن الاستشراق الغربي كان لديه عدة مفكرين كبار، لم يعرفوا، ظلماً، في مجتمعهم، أمثال: غولدزيهر، بيكر وفلهاوزن أحد أكبر مؤرخي العهد القديم الذين أنتجهم الغرب المعاصر، وماسينيون، النبي والعالِم معاً..

بالنسبة لـ غولدزيهر، ينبغي البحث عن نبوة محمد في عملية قلب المُثُل الجاهلية. لقد استبدل الإسلام المروءة الجاهلية[1] بالمثال الديني بأوسع أبعاده، الدين. لكن الإسلام قام بعملية جعل الدين دنيوياً[2]: لقد أراد أن يبني حكماً لهذا العالم بوسائل هذا العالم. وهكذا أُدخلت السياسة في الدين وأثرت عليه. لقد كان الإسلام ثورة أخلاقية في البداية، ثم أصبح ديناً محارباً في مرحلته المدنية. لكن هذا البعد القتالي الذي يحتويه ليس نتاجاً للتقلبات التاريخية التي سبقت انتصاره فقط: إنه يعكس أيضاً تأثير العقلية العدوانية التي هي العقلية العربية. كذلك إن الميزة العدوانية للدين الإسلامي، الفاتح، الصارم في ثقته وفي حقيقته، ما هي إلا امتداد للفكر العربي، مع العلم أن غولدزيهر يقول إن الإسلام في جوهره هو استسلام لإرادة الله، وهو خضوع وتبعية.

نجد تقريباً الأفكار نفسها في كتابات Snouk - Hurgonje. بالنسبة له أيضاً، «دخل

---

(١) *Muhammedanishe Studien*, Halle, 1890, I, PP. 101 - 107.

(٢) *Le Dogme et la Loi de L'Islam*, P. 23; Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de L'Occident*, P. 44.

الإسلام إلى العالم كدين سياسي، ودلالته العالمية ناتجة عن تحالف هذين العاملين المختلفين من حيث المبدأ»[١]. وهو يقدم النبي على أنه ذو مزاج عصبي، حساس، ومنحرف بالنسبة للأخلاقية المسيطرة في مسقط رأسه وفي زمنه، واع بتفوقه.

إن مقولة قلب الإسلام للمُثُل، والتحليل النفسي للشخصية النبوية وتصنيف الإسلام كدين صراع، أفكار كانت تغذي كل الفكر الاستشراقي في النصف الأول من القرن العشرين. إن هذه المسألة بحد ذاتها تمدد النظرة القروسطية للإسلام، لأنها أساساً إشكالية دينية وتعطي مكاناً واسعاً للنبي. إنها أيضاً تعبير لهذا العكس لتاريخ الإسلام الذي أشرنا إليه: إن تصنيف الإسلام كدين حرب يستند أساساً إلى صورة المثال المسيحي. لقد ابتعد المسيح في تبشيره عن وسائل النجاح السياسية، حتى أن مجده يقوم على خسارته. إن الكنيسة لم تُقِم أمبراطورية، لقد مسّحت الأمبراطورية القائمة، وتسللت إليها كما الدودة إلى الثمرة. دون شك، إن التراث الديني اليهودي، بعد «الأسر»، جعل من التوق إلى مسيحٍ منقذٍ تعويضاً عن الخسارة في العالم، وفي إثره ابتعد الفعل المسيحي عن هذا التركيب الذي ركّبه موسى بين قيادة الشعب والطموح نحو الخلود. لكن هناك من الأنبياء أو المتنبئين من حاول أن يؤثر على أصحاب السلطة، كما تشهد بذلك علاقة يحيى (يوحنا المعمدان) بهيرودس ونهايتها الدرامية. في مجال ثقافي آخر، وهو مملكة فارس، ركز مزدك جهده التبشيري على الملك الساساني: إن نجاحه المؤقت ثم سقوطه نتجا من دعم **Kavâdh** ومن ارتداده.

إن بيكر الذي يضع نفسه ضمن رؤية واسعة لتاريخ الثقافات، يُدخل الإسلام في النهر الهلليني الكبير، هذه الهللينية هي ذاتها التي أنتجت المسيحية. وهكذا فإن الفكرة القديمة التي سبق أن أطلقها في القرن الثامن حنا الدمشقي، التي تقول إن الإسلام طائفة مسيحية، مثل الأريوسية، تعود لتجد نفسها تحت قلم بيكر[٢]. إن العالِم الألماني أكثر من غيره يعيد للإسلام لونه الديني: إنه دين الخلاص، موجّه نحو الأعلى، وهذا التوجه تحديداً هو ما استعاره من الهللينية المسيحية. إلا أن ما لم تنجح فيه الهللينية، رفعه الإسلام إلى كماله لأن التيوقراطية الإسلامية هي تجسيد لمثال شُدّت إليه المسيحية عبثاً لغاية الآن[٣]. بشكل ما وحتى النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر، إن الإسلام بأشكال مستقلة، هو الذي تحمّل مسؤولية الإرث الهلليني الروحي والثقافي، بينما بانت أوروبا عاجزة عن استيعاب مادة هذا الإرث والاحتفاظ بها. تم تحول التطور، لا بل إنه انقلب. النهضة الأوروبية تعيد اكتشاف الهللينية وتنسج على مثالها المفهوم الجديد للإنسان وللأنا. إن الأنا،

---

(١) Waardenburg, *op.cit.*, P. 41.

(٢) *Ibid.*, P. 131.

(٣) *Islamstudien*, Leipzig, I, P. 405.

بمعنى تأكيد الفرد، هو اكتشاف صافٍ للغرب. في حين أن الإسلام، ذلك الغصن الآخر من الهللينية، لم يصل إلى نتائج الغرب ذاتها بل إنه جهلها: فهو لم يدرك الإنسانية كأساس للقيم الحضارية ولم يدرك الأنا. وهكذا تمادى على الهللينية «بشكل آسيوي أكثر فأكثر»؛ إن الإسلام يبقى في جوهره «مزيجاً كاملاً من الثقافة اليونانية والتأمُّل الشرقي». وعندئذ يكون خلاصه في أوروبة حضارته أكثر فأكثر؛ وبما أن الإسلام يبدو كعقبة قوية في وجه الانفتاح على الإنسانوية، فإن أفضل مستقبل بالنسبة لمعتنقيه يكمن في التخلّي عن قوة الصلات الدينية.

إن فكر بيكر الثري من شأنه أن يحفِّزنا على التأمل بل يثير فينا نوعاً من القلق، لكنه من جهة أخرى متأثر بآراء عصره. هناك كلمتان أساسيتان تبرزان من النسيج المكثَّف لتأملاته حول الإسلام ومصير الحضارة: هللينية وإنسانوية. أما بالنسبة إلى النتيجة التي يصل إليها فإنها لا تفضي إلى التجديد الممكن للإسلام عبر انفتاحه على الإنسانوية. إنه يعتبر أن على المجتمع والثقافة الإسلاميين أن يبحثا إلى جانب الإسلام وحتى خارجه عن مبدأ الانبعاث وذلك عبر التبني الجماعي للإنسانوية الأوروبية.

لا ننفي كذلك أن الهللينية كانت دائماً موجودة في كيان الإسلام. إلا أن بيكر قد بالغ في هذا الوجود. يمكن، ضمن نظرة شاملة للأشياء، مختصرة إلى أقصى الحدود، أن نقبل أن الإسلام هو تعبير جديد عن الهللينية وعن فرعها الآخر الذي هو المسيحية. لكن إذا تقرّبنا من الحقائق أكثر ندرك أن الإسلام بناء معقَّد وطريف في وقت واحد، لأن التفرّع لا يعني الذوبان وإلا افتُقد التاريخ ذاته.

فعلى المستوى الثقافي والإنساني، من الصحيح أن المجال الذي دخله كان متأثراً بالهللينية، وهذا صحيح أيضاً بالنسبة للعصور الرومانية السابقة والبيزنطية وحتى الساسانية. لكن مما تجدر الإشارة إليه أن المجال الروماني القديم كان يعيش في غلاف هللينية بائدة أكثر من نصفها ذابل، وفي حالة الفرس كانت الهللينية هامشية وسطحية، حيث العالم الساساني منذ عدة قرون قد استوحى حضارته وثقافته من الإرث الشرقي القديم. لأن الشرق لا يمكنه أن يفعل شيئاً آخر سوى أن يجد وجه موافقة مع الإسلام (بينما التجأت الهللينية إلى بيزنطة وإلى الغرب)، فإنه تأسلم في الوقت نفسه الذي شرّق فيه الإسلام. منذ القرن الأول للهجرة كانت السمة الطاغية في الإسلام، في نفسه وجسده وفي الحضارة والدولة، هي سمة الشرق غير الهلليني. فقط في بنى الحساسية الدينية والثقافية مدد وأغنى الإسلام التقليد الهلليني. إن سلوك مسلك خشية الله والرحمة، ومثال الزهد وأساليب الترتيل للنصوص المقدسة . . . كل ذلك قد استمد من كنز مسيحية ما بين الرافدين، ومن القرن الثاني حتى القرن السادس للهجرة نبع الفكر غير الأدبي العربي ـ الإسلامي، من الهللينية، لكن دون أن تُدمج هذه الهللينية في النواة المركزية للثقافة والشخصية الإسلامية. لأن على هذا المستوى العميق حيث يزهر وعي الثقافة، أي الاعتراف بما لها وبما هو غريب عنها، لا يعترف

الوعي العربي ـ الإسلامي «الكلاسيكي» بالهللينية كجزء متمم لأصليته.

على العكس من ذلك كانت الحالة في الغرب حيث تم الاعتراف بالهللينية قبل أن تُعرف، وهي التي أصبحت فيما بعد معروفة ومعترفاً بها، لتصبح في النهاية متجاوَزة بتقليد جديد لا يقيم سلطته إلا على ذاته. ومن خلال نقدنا يصبح بديهياً أن لا يكون للهللينية أي مستقبل ممكن في مجتمع لا يقبلها كعنصر من مكونات شخصيته وأصليته. بالمقابل، مع كبتها المؤقت أو نسيانها في غرب أصبح بربرياً بسبب الظروف، أمكن للهللينية أن تعود متى ما تغيّرت قليلاً هذه الظروف أن تعود وأن تترسّخ نهائياً لأنها من المكوّنات الأساسية لشخصية الغرب. وهكذا لم تستطع أي رقابة مسيحية في العصر الوسيط طرد أرسطو مثلاً من حقل المعرفة والثقافة، رغم الانتشار الواسع لمنطق الاضطهاد الديني البحت.

باختصار إن الهللينية في الإسلام يمكن أن تعتبر في العصر المبكر والكلاسيكي (القرن الأول ـ القرن الخامس / القرن السابع ـ القرن الحادي عشر) كهللينية كاذبة. ولكن أي مبدأ خاطىء في حضارة ما، لا بد وأن يجهض مهما كان خصباً، وينطفىء بسرعة أمام أي ارتداد. وهكذا إن تاريخ الإسلام ما بعد الكلاسيكي، والحديث (القرن السادس ـ القرن الثاني عشر / القرن الثالث عشر ـ القرن التاسع عشر) هو تاريخ تشريق مؤكد أكثر فأكثر في الوقت ذاته الذي بدأت تعيش فيه القوى الثقافية الأكثر عمقاً، إما بتآلفها مع مستوى أكثر ارتفاعاً، وإما بشكل مستقل. يمكننا أن نماثل في أقصى حد، مفهوم الإسلام والشرق، باستثناء الشرق الأقصى المكوَّن من التراث الصيني.

يبدو أنه يمكننا الاستنتاج حول موضوع الاستشراق. إن الاستشراق يختلف عن التاريخ، كون هذا الأخير يحاول أن يفهم فقط، ولا يضع موضع الشك أسس المجتمع الذي يدرسه، بينما يُعطي الاستشراق نفسه حق الحكم، بل وحتى الاتهام والرفض. ولكن يبدو أنها ميزة نابعة من موقفه الضعيف في نشاطه الاتصالي وهو المتموضع بصعوبة في هذه الرقعة من الغيرية حيث يخرج عن مركزه قلب ثقافة ما، وحيث تنبع رؤية خارجية للموضوع، وأخيراً حيث تبتعد المعرفة عن المسؤولية كما عن الوجود. بين سنة ١٨٦٠ وسنة ١٩٦٠ كان الإسلام في أزمة وتنقصه موارد الذكاء والعلم ليحلل نفسه، مع أنه كان يملك الحماسة لذلك. إذاً ملأ الاستشراق فراغاً. من جهة ثانية إن الإسلام كان يسيطر عليه الغرب، وتلقى الاستشراق عواقب هذه الوضعية، لا لأنه كان العميل الداعي إلى هذه السيطرة، سوى استثناء قليل، بل لأنه غالباً ما عكس على نفسه وضعية التفوق ليجعل من طبقاته السفلى داعماً للتعصب، وأحياناً مرآة للوعي الغربي العامي. وبهذا أظهر نفسه عاجزاً عن تجاوز معطيات مجتمعه وعصره.

III ـ عن الانتولوجيا

هل يُمكن إخضاع معرفة الإسلام لعلم الانتولوجيا؟ أليست الحضارة المرتبطة باسمه معقّدة

ومرتبطة كثيراً بالتاريخ، وكلاسيكية بدرجة يصعب معها أن نطبق على تلك الحضارة المنهج الاتنولوجي الذي يدرك البنى البسيطة والمجتمعات «البدائية»؟ من البديهي أن القطاعات الغالبة في المجتمع الإسلامي، التقليدية أو الحديثة، تبرز من خلال دراسة سوسيولوجية وتاريخية. لكن هذا المجتمع بالذات يضم مناطق حيث الإنسان ما زال يقيس نفسه مع الطبيعة ويتعايش مع أقرانه حسب القوانين البدائية والتقنيات السحرية. هكذا كانت حتى زمن حديث حالة بعض القبائل البدوية في منطقة الجزيرة العربية، وحالة بعض مجموعات البربر في المغرب، والمور والتوارق في الهدب الصحراوية. الواقع أنه منذ نهاية القرن التاسع عشر تكوّن لهذه العناصر الهامشية علم اتنولوجيا مقبول إلى حد ما[1]. إن ثقافتهم المستقلة والبسيطة لا يمكنها أن ترتبط بالثقافة العربية الإسلامية التقليدية، وتكون لهذا السبب خارج مجال البحث الاستشراقي.

حقاً، إن النظرة الاتنولوجية جديرة بأن تطبق على كل المجتمعات بما فيها المجتمع الغربي. في كل مكان يُمكن بروز الدهشة والتعاطف. في كل مكان هناك حفظ الخلايا نوعية وبدائية تظهر في العادات والفولكلور ونمط الحياة.. إن الرحالة والجغرافيين العرب قد مارسوا الاتنولوجيا دون أن يدروا، سواء بالنسبة للعصر الإسلامي أو عندما حاولوا شرح العادات والتقاليد غير الإسلامية. هناك مقاطع هامة لابن حوقل عن البربر والأفارقة ـ السود. إن ما كتبه المقدسي والإدريسي وابن جبير وابن بطوطة، وكذلك ما كتبه ابن فضلان عن البلغار، مدهش بما يحتويه من ملاحظات غنية. إن الشرح الضعيف أحياناً يمكن أن يكون سحرياً أو امبيريقياً، ويبقى إلى جانب النظام العقلاني، وأكثر من ذلك إلى جانب دائرة الشرح العلمي. إن النقطة الحاجز في المشروع الاتنولوجي تكمن في اكتشاف غرابة عالم ما، وفي محاولة تقليص هذه الغرابة بالخطاب العقلاني. لكن يضاف الشعور بالتفوق في الموقف العقلي للاتنولوجي. إن الاختلاف والتفوق هما الأساس الموضوعي للرؤية الاتنولوجية، حتى لو دخل فيها الفهم والتعاطف.

إن البعد الملحوظ بين أوروبا والإسلام منذ القرن السابع عشر، سمح للرحالة الأوروبيين ـ وهم كثيرون ـ بممارسة اتنولوجية إسلامية بشكل «غير واع». ولقد أشرنا في حديثنا عن القرن الثامن عشر وخصوصاً بعد ذلك عن الرؤية الرومانطيقية للإسلام، إلى أنه كان هناك دون شك حدس وقصد اتنولوجيان.

إن الرؤية الاتنولوجية الحديثة للإسلام تدّعي العلمية بمقدار استعمالها من بين أشياء أخرى لمقولات مدققة. لكنها تبقى كالاستشراق بالنسبة للتاريخ، فرعاً هامشياً في الاتنولوجية الأوروبية

---

(١) *Magie et Religion dans L'Afrique du Nord*, 1909. أعمال وسترمارك، وبيرك، وج. تيلُون. حاول بيرك أن يتجاوز الاتنولوجيا الاستعمارية، ونجح في ذلك إلى حد كبير.

والأميركية، غير مبدعة، ودائماً في المؤخرة[1]، تتجاوزها دوماً الفتوحات التي تحصل في المفاهيم والمناهج ضمن هذا العلم. في اتنولوجيا المدرسة الفرنسية لأفريقيا الشمالية تضاف أهداف خبيثة وفرضيات ايديولوجية مسبقة أدانها فانون بالنسبة للمدرسة الاثنو- تحليلينفسية في الجزائر[2]. في هذه الاتنولوجيا نرى العربي مقلوعاً من تاريخه وبدائياً. ومن يمكنه أن ينفي العلاقة الحميمة أو اللاواعية بين الاحتقار الاستعماري ومضمون هذا العلم؟. البرهان المعاكس يكمن في قلب موقف الاتنولوجيا العربية البربرية منذ اللحظة التي شرع العربي فيها بالتحرر من نير الاستعمار: ما كان تعجرفاً أصبح تعاطفاً وتقديراً وأحياناً تمجيداً وتعظيماً. لم يظهر لي مطلقاً، وبذلك الوضوح، بالنسبة للإسلام وللدراسات التي خصصها له الغرب، ذلك البعد من تبعية الفكر للوعي السائد، بل أكثر من ذلك، تبعية لضعف وقوة المجتمع. بينما يجب على الفكر أن يكون حراً، وأن يكون البحث عن الحقيقة فوق كل الاحتمالات السياسية.

لقد أُتيح لاتنولوجي فرنسي، كلاسيكي وغريب بموضوع اختصاصه عن المجال الإسلامي، أن يعطينا بضع صفحات قيِّمة عن روح الإسلام ومصيره[3]. مع ذلك ينبغي الاعتراف بأن تأملات ليفي ستروس في هذا الموضوع، مع أنها تجربة اتنولوجي وتنسحب غالباً لتكون انطباعية اتنولوجية، تدخل أساساً في حقل الفكر الفلسفي أو بالأخرى الانطباعية الفلسفية.

المقصود أولاً هو الإسلام الهندي، وتأمل ليفي ستروس يبدأ بالفن. يقول، إننا لا نرى في الفن الإسلامي أية علاقة عضوية بين الأجزاء والكل: فهو يعوض عن ضعفه الهندسي ببهاء المعدات. «لماذا يتهاوى الفن الإسلامي تماماً منذ أن يتوقف عن أن يكون في القمة؟ إنه يمر دون مرحلة انتقالية من السوق إلى القصر. أليست تلك خاصية من تحريم الصور؟ إن الفنان البعيد عن كل صلة مع الواقع يكرر اصطلاحاً نازفاً لا يمكن تجديده ولا إخصابه، فيدعمه بالذهب وإلا انهار. البحَّاثة الذي كان يصطحبني في لاهور لم يبد إلا الاحتقار للجدرانيات السيخية[*] التي تزين الحصن... ودون شك كان ذلك بعيداً جداً عن سقف مرايا «شيش محل» الذي يتلألأ كسماء ذات نجوم. ولكن مثلما تبدو الهند المعاصرة غالباً أمام الإسلام، فهي عامية وتفاخرية، وشعبية وحلوة»[4].

---

(١) سوى بعض الاستثناءات، أهمها روبرتسون سميث (الذي كان فرويد يعرفه جيداً) مؤلف كتاب *Kinship and Marriage in Early Arabia* وهو محاولة للتحليل الاتنولوجي التاريخي، ومنشور عام ١٩٠٧. نذكر أيضاً بروز الاتنولوجيا الأميركية المتأسلمة مع غيلنر وغيرتز.

(٢) معذبو الأرض، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٣، ص ٢١٤ - ٢٢٥.

(٣) Lévi - Strauss, *Tristes Tropiques*, PP. 426 - 448.

(*) السيخية: نسبة إلى السيخي، معتنق ديانة السيخ الهندية. - م -.

(٤) *Tristes Tropiques, op.cit.*, P. 433.

أما بالنسبة للمقابر والأضرحة فإن ليڤي ستروس مدهوش من التناقض بين الأحجام الواسعة وغنى الغلاف الخارجي وبين ضيق القبر الذي يحوي الميت: «في الإسلام»، يقول ليڤي ستروس، «تنقسم المقبرة إلى ضريح مدهش لا يستفيد منه الميت، وإلى قبر حقير. حيث يبدو الميت سجيناً . .». ذلك أن الإسلام، دين الجماعة، عاجز عن تصور الوحدة. وحتى حضارته، فإنها جمعت جنباً إلى جنب وبكل مفارقة بين أكبر عناصر الرقة وبين نوعٍ من الغلظة في الأخلاق.

هنا يبدأ تأمل طويل لروح الإسلام ناقص في معلوماته، معادٍ ومتحيز بشكل واضح. لكن هذا التأمل يبقى حدسياً وعميقاً بشكل مذهل. لقد قام الإسلام على النفي، نفي المرأة خارج جماعة الرجال، ونفي غير المؤمن خارج جماعة المؤمنين. ولذا فإن التسامح المعروف عند المسلمين إنما هو «انتصار مستمر على ذاتهم»، هو في نهاية المطاف تسامح كاذب. الإسلام محيِّر لذاتية الفرد المسلم مع أنه يطور القدرة على العمل. إن الأخوّة الإسلامية، لبنة الجماعة، هي فقط قاعدة ثقافية ودينية، أساسها منافق لأنها تديم اللامساواة الصارخة. الإسلام منعوت أيضاً كدين عسكري، كدين «مسامح»، من هنا أتى الانحراف الجنسي الذي يميزه، والحديث عن فضائل الرجولة المرتبطة بالنفس العربية. هذه الفضائل من فخر وبطولة وغيرة، ما هي غالباً إلا أشكال من التعويض لشعور بالنقص أمام الآخر الذي هو النقيصة الكبرى، ورُعب الشخصية الإسلامية. يقول عن الإسلام: «إنه دين كبير يقوم على العجز عن نسج علاقات في الخارج أكثر مما يقوم على بديهية وحي. وقبالة العطف العالمي للبوذية، والرغبة المسيحية في الحوار، يتبنى اللاتسامح الإسلامي شكلاً لاواعياً عند المسلمين. لأنهم وإنْ لم يسعوا دائماً، وبطريقة فجة، إلى جذب الآخر لتبني حقيقتهم، فإنهم مع ذلك (وهذا أخطر) عاجزون عن تحمل وجود الآخر كآخر. إن وسيلتهم الوحيدة للبقاء في مأمن من الشك والاحتقار هي في عملية «إلغاء» الآخر كشاهد على إيمان آخر وسلوك آخر. .»[1].

على مستوى التاريخ العالمي، تموضع الإسلام بين الغرب المتوسطي واليوناني وبين الشرق البوذي اللذين ينغرسان في التربة ذاتها والثقافة الخالدة نفسها، أي الثقافة الهندية ـ الأوروبية. على المستوى الديني يُسجّل الإسلام في محتواه، مع أنه، كشكل ديني، الأكثر تطوراً زمنياً، يُسجّل ارتداداً عن الشكلين العالميين اللذين سبقاه، وهما البوذية والمسيحية، رُبما لأنه ولد في قسم من الإنسانية أكثر تخلفاً من غيره. ومن بين باقي الأديان الثلاثة يبدو الأول هو الأكثر روحانية. «لقد عرف الناس بالتتالي، رغم فاصل نصف ألفية من السنين، البوذية ثم المسيحية ثم الإسلام، ومن المدهش أنه بدل أن تحرز كل مرحلة تقدماً عن المرحلة السابقة فإنها كانت تشهد تراجعاً. . إن الإنسان لا يخلق كبيراً إلا في البداية. .» ووجود الإسلام لعب دوراً مزعجاً: لقد قطع إلى نصفين

---

(1) *Tristes Tropiques*, P. 437.

عالماً كان يستعد للاتحاد، وتدخل بين الهللينية والشرق، بين المسيحية والبوذية. لقد قام بعملية أسلمة للغرب ومنع المسيحية من أن تتعمق، وأن تكوّن ذاتها أكثر فأكثر بعملية تلاقح مع البوذية. لقد أصبح الغرب مسلماً، أي قوياً ومحارباً ورجولياً وعالماً ومنظماً، وفقد حظه في «البقاء امرأة».

إن هذه التأملات المقارنة عن الفن الإسلامي للهند والفن الشرقي البوذي أو غير البوذي تطل على تحليل نفسي انتروبولوجي وتنتهي فلسفة للتاريخ. إن الملاحظات المتعلقة بالفن ليست كلها دون أساس؛ من الصحيح مثلاً أن الإسلام له مفهوم خاص عن فن الدفن، لكن لا يرتبط بمفهومه عن المجتمع والإنسان (عجز عن تصور الوحدة) بل برؤيته للموت. دين الانبعاث الكامل هذا يعتبر الموت، بشكل ما، نوماً واقعاً بين حياتين، ويعتبر جسم الميت غلافاً لا معنى له، مادي وغريب عن ذاته. إن راحة أو عدم راحة الميت لا تدخل في الحسبان. ومع ذلك، منذ القرن الأول للهجرة تكثر الشهادات عن وسواس القبر وعن ضيقه، وعن القلق الذي يبعثه[1].

يعتبر ليفي ستروس ـ من خلال انطباعاته التي جمعها عن الفن المغولي ـ أن الفن الإسلامي فن مُثقل، فيه قليل من الهندسة. ولكن لأن الإسلام قد منع التخيل ـ وهذا حقيقةً عملية إفقار ـ فإنه قد برز كفن هندسي ليس بالمفخّم الفج، بل عظيمٌ حقاً لأنه يُعبِّر عن تقوى مجردة في النظام الديني وطموح قوي في النظام التاريخي. إن ليفي ستروس لا يذكر كلمة واحدة عن عظمة الهندسة الإسلامية: لا يشير إليها إلا ليُبخس من قيمتها في عملية مقارنة مع فن هندي «شعبي وحلو». ولو بدا ظاهرياً أنه يعجب بهذا الفن، فإنه في الحقيقة لا يحبه. لا يحبه لأن الحضارة الإسلامية التي يعبِّر عنها هذا الفن بدقة، تبدو له حضارة مخالفة لمُثُله وأذواقه. وفي قراءته ندرك عمق الهوة التي فصلت وستفصل دائماً الروح الإسلامية عن بعض قطاعات الفكر والحساسية الغربية.

لا جدال في أن الضيق الذي يشعر به ليفي ستروس يقوم في قسم كبير منه على تذكر مبهم ومستقيم: إنه يتغذى من هذا التيار الغربي القديم الذي تكلمنا عنه. لقد صادف هذا الفيلسوف مساجد فارغة، وعلماء تقليديين، وتتبع علامات التاريخ محاولاً إعادة الحياة إلى هذا العالم المستسلم لنظرته، فيملأه بأحلام مزعجة من التراث الغربي، وبنظرته الخاصة إلى تاريخ مُجهَض.

مع هذا، فإن ضيق ليفي ستروس الحدسي يدرك فوراً عناصر من الحقيقة[2]. ففيما يتعلق بالمرأة، فإن الإسلام لم يطردها ـ كما يقول ليفي ستروس ـ من الحياة الاجتماعية، وإنما فرض عليها قيوداً ثقيلة وأعطى لعبوديتها صبغة مؤسسية (التي وجدت حتى في الغرب). لكن عالم النساء في المجتمع الإسلامي أظهر حماسة دينية أقل، وديناميكية متقدمة بارعة وشديدة الانفتاح.

---

(١) ابن سعد، طبقات. . .، المجلد الثالث.

(٢) لا جدال في أن هناك خصوصية للمجتمع الإسلامي، أدركها إلى حد ما ليفي ستروس.

إن النقطة الثانية التي تلفت نظرنا في وصف ليفي ستروس للإسلام، هي فكرة اللاتسامح البنيوي. هنا أيضاً تحفظات لا بد منها. فبالنسبة لعصره، كان الإسلام متسامحاً جداً، لكن الاتنولوجي الفرنسي كان متأثراً بنموذج الباكستان الذي قام تحديداً على وعي إسلامي بالتميُّز والتفوق. هنا حالة نوعية. في الحقيقة إن الإسلام قضى فترة طويلة كأقلية في مجتمعه. إن ضعفه في أقصى الحالات، ناتج عن وجوده مع الآخرين وفي وسطهم لزمن طويل، بينما أصبح الغرب منذ العصر الفرنكي متجانساً دينياً. إن الانقسام الداخلي المثمر في مجموعة ما، كونه يفرز حرية الوعي، يرتفع على قاعدة من التجانس المسبق. إن انغلاق الغرب أمام الآخر جعله، بعد ذلك، ينقسم على ذاته ويتقبل ذات الآخر؛ وعلى عكس ذلك، لأن الإسلام اخترع التسامح وقبل في داخله أجساماً غريبة مستمرة، نشطة ومهدِّدة، فإنه اضطر للدفاع عن نفسه، بأن يتقلص ويتأكد ضد الآخر. في الإسلام كما في الشخصية العربية ـ الإسلامية، كانت دائماً المحاولة والتهديد بالتحلل تتماشى بالأهمية ذاتها مع قوة التأكيد.

إلا أن الدين الإسلامي كآخر دين ظهر، وكدين خلاص، وتحديداً لأنه يدّعي شرح وقبول وتجاوز الرؤى السابقة، فإنه ضم في داخله مبدأ شمولياً ومانعاً. مثله مثل المسيحية أو أقل، رغم تنوع الأسباب، ذلك أن الاحساس بالشرعية والتفوق والقدم هو الذي غذى الوعي المسيحي. إلا أن هذا الوعي قد تزعزع بالفكر الحديث وترك نفسه يُمتص من هذا الفكر. أما الإسلام فبقي مرتبطاً بنمط من الأنا حيث كلّية الإنسان غير معترف بها، وحيث لا يكون الإنسان إنساناً إلا في كونه مؤمناً.

لهذا السبب فإن انطباع ليفي ستروس صحيح، لكن شرحه خاطىء[1]. حتى زمن حديث، لم يعترف الإسلام الديني بالكمال الإنساني إلا لأتباعه، وذلك لينتزع منهم كل حق في الحرية الروحانية وفي استقلال الوعي (ندخل في الإسلام ولا نخرج منه). وعلى العكس من ذلك، فإنه رفض الإنسانية للآخر ليعترف له بالحرية. باختصار إن اللاتسامح والاستبعاد بدل أن يكونا مرادفين، يتعارضان. . اللاتسامح داخلي، يتوجه نحو المقبول ضمن الإسلام لكن غير الحر. أما الاستبعاد فخارجي، يتوجه نحو الآخر المرفوض والحر.

إلا أن ليفي ستروس يتوصل عملياً إلى فكرة عن طبيعة للإسلام، أو على الأقل إلى اتجاه خاص بهذا المضمون. إن الإسلام الجامد والخالد يتعارض مع بوذية ومسيحية هما أيضاً خالدتان. بذلك، وبدون وعي، يطيل ليفي ستروس التيار القروسطي القديم؛ هذا التيار الذي رأى أن الإسلام وقد ولد في حمى الصراع وانتشر بفضل تفجُّر شعب خارج صحرائه، إنما يحمل في نواته

---

(١) بهذا المعنى يمكن تصحيح وجهة نظر غ. فون غرونبوم حول غياب الإنسانوية في الإسلام. انظر الترجمة الفرنسية لكتابه: الإسلام القروسطي، *Islam médiéval*, Paris, Payot, 1962, P. 253.

بنية عداء واستبعاد، وأن تاريخه ليس إلا تطوراً لهذه البنية الموجودة في الأساس.

هل يُعقل الاعتقاد بـ «خطيئة أصلية» للإسلام، يحمل أثرها على جبهته؟ دون شك كانت هناك اتجاهات متأثرة بالمعطيات القرآنية، تلك هي فكرة الجماعة أو الأمة. لكن الجماعة البدائية كانت دعوة أكثر منها عملية استبعاد؛ لقد كانت انفتاحاً مستمراً. وبرز الفتح العربي كظاهرة زمنية أساساً؛ كان صاداً في كونه سيطرة أمبراطورية عادية وليس كتبشير ديني. في القرنين الأولين، أحرزت عملية اعتناق الدين من المواطنين الأصليين قليلاً من التقدم، وفي القرون الثلاثة التالية تمت عفوياً. إن فكر الجهاد في آخر تحليل ليس إلا دفعاً عسكرياً، ومنبع طاقة أو حماسة في البداية، وتعبئة مثالية للانعكاسات الدفاعية في العصر الإسلامي الثاني. لقد أبرزت دراسة حديثة[1] كم كان صعباً، أثناء الحروب الصليبية إحياء شعلة الجهاد القديمة. يبقى أن الإسلام يحوي في داخله مبدأ استقلالياً وتأكيدياً قوياً لا يمكن أن نعزوه فقط إلى خصوصية الظروف التاريخية. إنه هنا تحت الأرض، لكنه لا يتحقق إلا في التاريخ.

لأن الإسلام برز في عصر من الحضارة الإنسانية يتميز بقوة الايديولوجيا الدينية التي تسبب بدورها نوعاً من بنية «أنا» الفرد، فإن عصر الايديولوجيا هذا، يبقى عصر عالمية ناقصة. لا الحضارة الهللينية، ولا المواطنية الرومانية، فتحتا أبواب معابدهما للإنسان العاري. أما المسيحية والإسلام فإنهما يرتفعان إلى عالمية شاملة ومباشرة تثق بالله فقط. ويصبح الاستبعاد حتماً الثمن المدفوع لتلك الكثافة من المشاركة ولتجسيد الرؤية العالمية. إن الإسلام حالياً يمدد هذا العصر، بينما المسيحية الأقدم بستة قرون تم إصلاحها على دفعتين (القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر)، مرة بحركتها الخاصة، ومرة تحت الضغط الخارجي. إن الإسلام لم يكمل إصلاحه فعلياً؛ إنه إصلاح منتظر وضروري. لكن هناك مسألة رأى فيها ليفي ستروس الأشياء بوضوح: وهي شباب الإسلام وتقدمه على زمانه اللذان حددا صلابته المستقبلية، طالما أن الاندفاع الثوري يلازم محاولات المحافظة، وفكرة الكمال تصد كل سياق كمالي.

وبمقدار ما يطال ليفي ستروس حدس الحقيقة في مجالات الفن وعلم نفس الإسلام، فإنه يصبح تعسفياً عندما يطأ أرض فلسفة التاريخ. فإذا بالذاتية تبرز في وضح النهار، والبناء يصبح أوهاماً. التاريخ يُحرك ويُلحق بمثّل عامة غير متماسكة. في هذا البحث عن معنى التاريخ، يبرهن المؤلف عن نقص كبير في الحس التاريخي. فالمبدأ الأنثوي ممدوح ومفخّم على أنه مبدأ الكينونة وكذلك البوذية لأنها حققته. وخلافاً لما يقول، فإن المسيحية والبوذية لم يكن لهما أن تجتمعا في الماضي، بل هذا من باب اليوتوبيا؛ كما أن الهللينية قدمت ما يمكنها تقديمه للشرق. الإسلام لم

---

(1) E. Sivan, *L'Islam et la Croisade, idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris, 1968.

يقطع العالم إلى نصفين، بل على العكس، إن دوره كحلقة وصل بين طرف الشرق وقلب العالم مؤكد وقائم. إذا كانت دعوته تآلفاً محضراً فإنه قد أتمها بشكل كامل. على المستوى الإنساني والديني، يرتفع التراث الإسلامي فوق البدائية الباسمة الطيبة للبوذية[1]. إنه الدين الذي يقترب كثيراً من العقل. ذلك لأن الآخرة ليست رعباً فقط، إنها ضمان الأخلاقية وخط الفصل بين السيء والصالح. إن البوذية شمولية مجردة لا تتعلق بشيء في الواقع، ولا تأخذ نصيبها من عنف الإنسان والتاريخ. اليوم يمكننا تأملها والإعجاب بها - حقيقة رسالتها مدهشة - ذلك أن وراءنا قروناً من المسيحية والإسلام والإنسانية. كل واحد من أديان الإنسانية الكبرى هو تجربة للإنسان: هناك قيم لم يدركها الإسلام، لا يعني ذلك أنها كانت منفية تماماً، لكنه لم يعمّقها. كذلك الأمر بالنسبة للأديان الأخرى: كل واحد منها يحوي في ذاته مخزناً مقدساً يتخذ أشكالاً ملموسة تحدد خطوط التطور والميول العليا للإنسان نحو الحقيقة، لكنها أثرت على قالب التاريخ، أي على الوعي الإنساني.

وعلى الوعي العربي - الإسلامي اليوم أن يحفظ عبقرية الإسلام، وأن يصحح في الوقت نفسه بعض توجهاته. إن الإسلام يبقى قبل كل شيء، كما قال هيغل، حب الواحد الأحد، الأكثر صفاء وتجريداً، والأكثر تسامياً. إنه عودة جدية إلى الله عندما يعصف عنف الحياة؛ إنه سلام كما يوحي بذلك اسمه. تلك هي نواته الصلبة. إن محاولة جعله مسيحياً أو بوذياً معناها تذويبه للقضاء عليه فيما بعد. لكن يمكننا التشديد على بعد الرحمة، الذي هو البعد الإسلامي الخاص للمحبة. إن الإنسانية لن تكون تمدداً للأمة كما أرادها وحلم بها التمني الإسلامي. إنها تعددية، ويجب أن تُقبل بصفتها هذه، ويتفرد عناصرها المكونة. وهذا واقع بصفة غامضة غير معلنة في الوعي الإسلامي المعاصر.

---

(١) ولكل الحضارات الشرقية القديمة. من الممكن هنا استعادة حجج هيغل ضد الهندوسية، وما قاله عن المسيحية: «هذا هو الفرق الرفيع، إن الدين هو نفسه للجميع. وحتى إذا أصبح ابن العامل عاملاً، وابن الفلاح فلاحاً. تبقى العلاقة الدينية متشابهة بالنسبة للجميع، والكل يكتسب بالدين قيمة مطلقة. لكن في الهند تحصل الحالة المعاكسة تماماً. . هنا (في الغرب المسيحي) الرؤساء متساوون مع من هم أدنى منهم. وبما أن الدين هو الدائرة المرتفعة حيث الكل يتمتع بالشمس، فإن المساواة أمام القانون، وحق الشخص الإنساني، والملكية، حقوقٌ مكتسبة في كل طبقة. بشكل عام، لا وجود للإنسانية والواجب الإنساني (في الهند)، إن الأهواء السيئة ترتفع فوق كل شيء، الفكر يتيه في بلاد الأحلام. إنه الإفناء». *Leçons sur La Philosophie de L'histoire*. Paris, Éd. Vrin, 1970, pp. 114 - 115. وما قيل عن المسيحية صحيح أكثر بالنسبة للإسلام. في الأخلاق والحق، جلب الإسلام إلى الشرق قانوناً عالمياً وإنسانياً، وتخطى الحدود التي تفصل فعلياً بين نمطين من الإنسانية. لقد تخطى اللاعقلانية القانونية والأخلاقية والدينية المعتادة للشرق.

الفكر الألماني والإسلام *

I ـ العلاقات الألمانية ـ العربية

[١]

يبدو على مستوى التاريخ الملموس أن العلاقات الإسلامية ـ الألمانية لم تتطور في العصور الوسطى بتأثير ما هو سياسي بحت، بل بتأثير الحضارة والروح. إن فريدريك هوهنستاوفن لم يكن فحسب أول من دشن التعاطف الألماني مع الإسلام، بل إن كل التيارات العربية المتفهمة وجدت فيه ملهمها. إن فريدريك كزعيم للمسيحية ناضل ضد الإسلام السياسي، لكنه أعجب دون شك ببسالته، وهو لم يتوقف عند هذه المرحلة: إن إسلامه كان إسلام السلام والفن والتمتع الرقيق بالحياة. المقصود هنا ليس الالتقاء بين أي فكر ألماني محارب وبين الحماسة النضالية للإسلام. لكن في صقلية، تلك الجبهة الخارقة من الاتصال ومن التوفيقية الحضارية لا بل من الذوبان، تطمح الأفكار الأكثر حرية من كل جهة إلى كسر الأطواق الدينية والثقافية التي تحد من اندفاع الإنسان. فيصفُ لنا رينان بكل تعقل وروية فريدريك كشخص عظيم «كانت الفكرة المسيطرة عنده هي الحضارة بالمعنى الأكثر حداثة للكلمة»[١].

لكن بعد المغامرة الجميلة لآل ستاوفن، فريدريك ومانفرد خصوصاً، انكمش الفكر الألماني على نفسه، منسحباً من كل تيار تبادلي مع الإسلام.

إن العالم الألماني في العصر الحديث، باستثناء النمسا التي كانت جبهة المقاومة في وجه الاندفاع التركي، كان عالماً مفتتاً، دون دبلوماسية موحدة، متجهاً تجارياً نحو الشمال، ولم يعرف ذلك التأرجح وتلك النضالات والاتصالات المستمرة التي قامت بها كل من فرنسا واسبانيا وايطاليا وانكلترا مع الإسلام المتوسطي أو الآسيوي. وفي القرن التاسع عشر لم تتبع ألمانيا الناشئة التي حققت مصيرها كدولة في ما بعد، الاتجاه العام للدول الأوروبية الكبرى في المشروع الاستعماري، لأنها دون شك كانت منهمكة بتنظيم قواها الداخلية. إن ألمانيا الواثقة من عبقريتها، ومن إحساسها

(*) هذا التحليل لا يتناول ألمانيا الحالية لأنها لا تقدم أية فائدة تاريخية.

(١) «Averroès et L'averroïsme», dans *Œuvres Complètes*, III, P. 225.

بالقوة، لم تستطع في النهاية لا نشر لغتها وثقافتها، ولا أن تتجاوز الأفق الأوروبي. لم يستطع بسمارك أن يجعلها تلعب دوراً عالياً على غرار فرنسا وانكلترا، وبالنسبة للمستقبل كان فشلها الاستعماري قد منعها من التأثير على قطاعات واسعة من الإنسانية. وتوجه كل البذار الثقافي والروحي نحو أوروبا[1]، ونحو فرنسا خصوصاً، ومن خلال فرنسا عرفت كعربي ومغربي، الفلسفة الألمانية وأعجبت بها. وبالطريقة ذاتها توجهت سياسياً كل قوة ألمانيا المتفجرة نحو القارة الأوروبية. ولعبت في الألم والعنف وأخيراً في الضلال، دورها التاريخي على مقدمات المسرح العالمي، معجّلة في تقهقر أوروبا.

لقد عادت واكتشفت الإسلام بعد حكم بسمارك[2]، وأيام حكم غليوم الثاني خارج أي إطار استعماري. إن مشروع فريدريك الحضاري ترك المكان للعلاقات السياسية وللعبة التحالفات، باختصار، لشيء يقوم على مسافة مسبقة. إن التحالف مع تركيا كان اللحظة القصوى لهذا التقارب الذي يختلف جذرياً عن نمط النشاط الاستعماري القائم على التدخل في قلب مجال الآخر.

لا وجود في هذه العلاقة لرباط حميمي ولا لشيء معادٍ، إنما هناك ميل نحو العالم الإسلامي وحكم ايجابي مسبق. فألمانيا لم تهاجم الإسلام في الماضي، ولم تستعمر أراضي عربية أو إسلامية، وكانت عدوة أعدائها، وأخيراً كانت حليفة تركيا التي كانت تمثل، لأسباب عديدة، شيئاً ما بالنسبة للوعي العربي ـ الإسلامي.

في الحالات التي كان فيها الوضع السياسي والتاريخي لغير صالح تركيا ـ تلك كانت حالة شبه الجزيرة والهلال الخصيب اللذين انفلتا إلى حدود سنة ١٩١٤ من السيطرة الانكليزية وكانا تحت النير التركي ـ كانت المواقف تقديرات معكوسة. وهكذا كانت ثورة الشريف حسين قريبة من الانكليز ومعادية للأتراك والألمان، رغم أن الصدفة وحدها جعلتها العدو الموضوعي لألمانيا. بالمقابل، إن المغرب الموجود رسمياً في معسكر فرنسا كان عاطفياً مع تركيا أي مع ألمانيا.

إن الخيوط التي كانت تربط ألمانيا بالعالم الإسلامي وبالمحيط العربي خصوصاً، تندرج ضمن دائرة التماس السياسي البحت. لقد صُبغت العلاقات العربية ـ الالمانية بشيء من التعاطف، وبقيت مجردة وغير مباشرة. ومن جهة ثانية، قبل وبعد سنة ١٩١٤، عاش المغرب والمشرق من خلال فرنسا وانكلترا، إما لخدمتهما ومحاربتهما أو لتلقي تأثير حضارتهما. وحتى عندما اهتمت العقول الكبيرة حوالى سنة ١٩٠٠ بمصير الإسلام أو العرب (الشيخ محمد عبده مثلاً)، فإن ذلك كان

---

(١) والولايات المتحدة، لكن فيما بعد.

(٢) بسمارك كان يحتقر الإسلام.

لتحديده بالنسبة لهذين الطرفين الرئيسيين. كان محمد عبده يعتقد أن فرنسا هي العدو الحقيقي للإسلام، وأن استعمارها هدّام للشخصية الإسلامية. أما انكلترا فهي أكثر ليونة: استعمارها يطال الاقتصادي أكثر من الثقافي، ويمكن أن نقول الحياتي[1]. لكن في هذه التأملات المقارنة لمحمد عبده لا مكان لألمانيا، وهذا منطقي لأن هذه الأخيرة لم تتدخل مباشرة في مسار التاريخ العربي.

إن الحرب العالمية الثانية أقحمت ألمانيا في قلب الاهتمامات العربية، وطرحت مشكلة ضمير أمام العرب. كان هتلر، كما نعلم، معادياً لليهود وليس للعرب، على الأقل سياسياً. كانت استراتيجيته تبحث حتى عن دعم وصداقة العرب، كذلك يمكن أن نفكر أن انتصاراً ألمانياً كان بإمكانه هدم المركز اليهودي في فلسطين وتحرير الأراضي العربية التي تقع تحت الاحتلال الانكليزي والفرنسي. كان من الطبيعي إذاً من جهة القيادات العربية أن تأخذ موقفاً متردداً تجاه ألمانيا التي عادت وأصبحت حليفة ضمنية وطبيعية للقضية العربية. بعض هذه القيادات التحق بالمعسكر النازي كمفتي فلسطين مثلاً. بعضها الآخر كان مسروراً من ضعف السلطة الاستعمارية وتضعضعها: في بعض الحالات حاولوا مع المساعدة الألمانية أن يتخلصوا من الوصاية الاستعمارية. إلا أن هؤلاء المتعاطفين مع ألمانيا لم يدركوا الصراع العالمي الذي كانت بلادهم مسرحاً سلبياً له، إلا من زاوية معركتهم أو مصالحهم المحلية، ولذلك حاول كل من المغرب ومصر وتونس، وإن بخجل، أن يستفيد من هذه الوضعية لانتزاع بعض التنازلات. في الحقيقة، لم يكن هذا ليشكّل خطراً على الحلفاء، لأنه يمكن أن نتخيل اليوم ـ وشخص مثل تشرشل كان واعياً بذلك ـ النتائج الاستراتيجية الوخيمة على الحلفاء في أفريقيا التي كان ممكناً أن تسببها ثورة عامة في مصر أو المغرب[2].

ما لا ينبغي نسيانه في تحليل كهذا هو أن زعماء مسموعي الكلمة اختاروا قضية الحلفاء إما عن حسابات معينة وإما عن اقتناع. كما أن أهل البصيرة من بينهم أدركوا، خارج أفق وطنهم، الرهان العالمي للصراع، وتوقعوا سحق ألمانيا: تلك هي حالة النحّاس في مصر والثعالبي وبورقيبة في تونس. إن النحّاس والثعالبي كانا يعتقدان بالقوة التي لا تقهر لبريطانيا. أما بورقيبة فقد أظهر إيمانه بالقيم الديمقراطية، وتكتيكياً كان يراهن على الحلفاء.

عموماً وعلى مستوى القيادات، نلاحظ انقساماً في المواقف ووفرة في العناصر الموالية للحلفاء[3]. بالمقابل كان شعور الجماهير عموماً يتجه نحو انتصار ألمانيا، انتصاراً تأمل من خلاله

---

(١) رشيد رضا، تاريخ محمد عبده، المجلد الأول، ص ٩٢١.

وجهة نظر ينبغي تصحيحها بالملاحظة التالية: الملكية والأمبراطوريتان الفرنسيتان كانت أقل قسوة بكثير من الجمهورية الراديكالية.

(٢) حدثت واحدة في العراق بقيادة رشيد عالي الكيلاني.

(٣) لكن داخل الدستور الجديد كان هناك تيار مؤيد لقضية المحور.

التحرر من السيطرة الاستعمارية. كما أن النازية كانت تدغدغ المعاداة لليهودية عند الجماعات التي كانت تجهل اتساع الاضطهاد الديني وفظاعة البشاعات التي اقترفتها النازية في أوروبا. إن عداءهم لليهودية، الساذج والغريزي، يرفض بالضرورة أيضاً التفنن في القسوة الممزوج بالمشاعر المنحرفة. أخيراً، من الصحيح أن العقلية الجماعية كانت تقدر الشجاعة والجرأة والمواجهة الألمانية لمثل هذا التحالف الضخم. لكن هنا أيضاً لا تسير الأمور دون غموض، ذلك أن جميع التونسيين مثلاً، كانوا يخافون ويرفضون هيمنة ايطالية لا يمكنهم احتمالها.

[٢]

هل هناك شيء آخر أكثر عمقاً، عدا الصلات السياسية لمدة قرن من الزمان، بين الإسلام والجرمانية؟ بين الفكر الجرماني والفكر الإسلامي؟ كالذي يتحدث عنه ليفي ستروس: «هذان النوعان الملاحظان اجتماعياً: المسلم المتألمن والألماني المتأسلم»[١]. ألم تعقد المقارنات غالباً بين العروبة والحركة القومية الألمانية، بين ناصر وهتلر؟ أولم يعتبر مصدر فكر البعث متأثراً بايديولوجية روزنبرغ النازية؟ إذا كان صحيحاً أن العرب لا يعرفون جيداً الثقافة الألمانية، فإن الألمان أظهروا استعداداً لفهم الإسلام وتقديره. لقد بيّنا قيمة مساهمة الاستشراق الألماني في فهم الدين والثقافة الإسلاميتين، وسنعرض لاحقاً لرؤية هيغل وشبنغلر. لكن ما هي حقيقة الأشياء في الواقع؟.

الحقيقة أن الألمان، بحكم بعدهم عن الإسلام، ولكونهم غير مصارعين ولا منافسين له على أرضه، قد احترموه، وحصل أن بعضاً منهم قد اعتنقه في حركة انتساب فردية.

بشكل عام إن شعوب الشمال - بما فيها الانكلوسكسونية - كانت تنجذب إلى الإسلام أكثر من الشعوب اللاتينية؛ وإذا كان شخص مثل لورنس يصعب تصور وجوده في فرنسا فهو مستحيل في ايطاليا. وعلى العكس من ذلك فإن النمط العربي المسلم التقليدي قد أُعجب بألمانيا وانكلترا أكثر من فرنسا. «الفضيلة» الانكليزية، غنّاها أحمد شوقي لأنها قريبة من المثل الإسلامية الكلاسيكية[٢]. إن التقليد الألماني وروح الانضباط الجرمانية وجدا أيضاً صداهما في بعض الذهنيات الإسلامية خصوصاً المحافظة منها. التركي طلعت باشا عاش في ألمانيا بين الحربين، والتونسي باش حانبا دُفن في برلين. وكم من القيادات التقليدية كانت متحزبة سراً للانكليز أمثال محمد عبده في مصر والثعالبي في تونس، بينما لم تجذب فرنسا، بعالمية رسالتها الفكرية، سوى المثقفين «الليبراليين» أمثال طه حسين، أو الأوساط البورجوازية المتأوربة لا تمثل الأصالة الإسلامية.

---

(١) *Tristes Tropiques*, P. 436.

(٢) الشوقيات، المجلد الثاني [شكسبير]. لكن شوقي أُعجب أيضاً بعبقرية فرنسا الخلّاقة.

بالنسبة لبنية الإسلام والجرمانية، كان سهلاً على البعض أن يُظهر الخصائص المشتركة أو المزعومة أنها كذلك: العسكرية، ذهنية العدوان، عبادة القوة والحيوية الجماعية.. ولكن أي ألمانيا وأي إسلام؟ الحقيقة أن الذهنية البروسية هي الأكثر بعداً عن الروح الإسلامية وعن العقلية العربية. من جهة ثانية، إن المنهج النسقي الصارم للفكر الألماني غريب تماماً عن بنية الذكاء العربي المعاصر: لا قلق ميتافيزيقياً هنا، ولا ذاك الاندفاع من الروح نحو ما هو مستحيل، بل عقل رتيب وبراغماتية وحس سياسي.

أما من وجهة نظر الوضع التاريخي المعاصر فهناك تشابهات مدهشة. فقد عانى العالم الألماني تماماً، مثل العالم العربي، من انفصام عميق بين الحقيقة الخارجية والشعور الداخلي بقيمته وعظمته، مما ولّد لديه تحركاً مستمراً وعملية تعويض يمكن مقارنتها بغليان العالم العربي منذ قرن. حتى زمن قريب كان الكائن الألماني يميز ذاته بواجهتين متناقضتين: من جهة الشباب والحماسة، ومن جهة ثانية استمرار التقليد في المُثُل وبنية المجتمع والدولة. إنها ثنائية نجدها في الواقع العربي مع فارق زمني لا جدال فيه.

II - هيغل

إن إعجاب الفكر الألماني بالإسلام، هو عملية إسقاط للذات التي هي صورة تاريخية مزدوجة، شباب وحماسة العروبة المبكرة للقرن الهجري الأول، وتأكيد الإسلام لذاته خلال كل مهمته التاريخية الطويلة كبنية مستقلة صلبة وكقوة صراع أزلية. فيلسوفان للتاريخ، يفصلهما قرن من الزمان، أعطيانا هذه الصورة: هيغل في بداية القرن التاسع عشر واوسفالد شبنغلر في بداية القرن العشرين.

ليس هيغل الشاب صاحب ظواهرية الفكر، والعديد من الأعمال عن فلسفة الدين، هو الذي اهتم بالإسلام، لكنه هيغل أيام النضج، مؤلف ذلك العمل الفريد الذي هو: دروس في فلسفة التاريخ. من حيث الكمية، يترك للإسلام مجالاً ضئيلاً: فهناك بعض الملاحظات المبعثرة عندما يتطلب الموضوع ذلك، وخصوصاً الصفحات الأربع الكاملة ضمن القسم الرابع والأخير من كتابه الذي له علاقة بالعالم الجرماني. لكنها رؤية عميقة أخاذة، صحيحة وشاعرية في الوقت نفسه، تتجاوز كل ما كُتب في أوروبا لغاية ذلك الوقت عمقاً وحقيقة.

يُظهر لنا هيغل في المقدمة[1] العالم الجرماني بوصفه: «رابع لحظة في التاريخ العالمي»، بادئاً مصيره بسمة تناقض ضخم بين المبدأ الروحاني المسيحي وبين الحقيقة الزمنية البربرية. «العالم الداخلي تابع للخشونة والتعسف. هذه الخشونة وهذا التعسف يواجهها المبدأ المحمدي أولاً،

---

(1) *Leçons sur la philosophie de L'histoire*, PP. 85 - 86.

الذي يعتبر تجلّياً للعالم الشرقي».

في تناول هيغل اللاحق والمباشر لموضوع المحمدية[1]، يقدمه على أنه ثورة الشرق التي «حطمت كل خصوصية وكل تبعية، تنير وتطهِّر الروح، جاعلة من الواحد الأحد شيئاً مطلقاً، ومن الوعي الذاتي الصافي، ومن علم هذا الواحد الأحد النهاية الوحيدة للحقيقة..».

إذاً لقد تحقق الإسلام مباشرة في التاريخ، وكقوة مضيئة. لقد تجاوز سلبية الفكر الشرقي التي تعبِّر عنها عبودية الفكر، وتجاوز أيضاً خصوصية الإله اليهودي، مستقيماً على أرض العمومية، منقيّاً ومحرِّراً الفكر. «تقديس الواحد هو الغاية الوحيدة للمحمدية». لكن هذا الواحد مجرد، مع أنه يُمثل الروح حقاً، وليس ملموساً كالإله المسيحي الذي جسّد كإنسان ما هو إلهي. هيغل يضع في المقدمة وضوح وبساطة وعمومية المبدأ الإسلامي. ومع ذلك تترافق ظاهرة التجريد مع الحماسة. التعصب الإسلامي ما هو إلا حماسة للمجرد التي «تسلك سلوك التدمير والخراب إزاء ما هو ملموس، لكن حماسة المسلمين هذه كانت قادرة أيضاً على كل نوع من السموّ. وهذا السموّ المحرَّر من كل الحسابات الدنيئة ممزوج بكل فضائل كبر النفس والبسالة». هذا وصف شاعري يخبِّىء رؤية متكاملة عن الإسلام كحركة تاريخية:

- على مستوى الثقافة لم يهتم الإسلام، بالنسبة لهيغل، إلا بالله. لقد توجه أساساً نحو المُفارِق كهدف مميز للمعرفة، لا نحو العالم التاريخي أو العالم الطبيعي. شرف المعرفة هو الارتباط بالمقدس، بينما ثبّت تنقل الموضوع في أوروبا كل الطاقة على معرفة العالم.

- على المستوى السياسي، شخَّص الفيلسوف الألماني نقص النظام الإسلامي في غياب قاعدة إرث ثابتة، بينما عرفت أوروبا استمرارية وثباتاً عبر تقديس مبدأ بدائي هو مبدأ الدم.

- لا يعطي هيغل أي شرح مقبول للانحطاط التاريخي للإسلام الذي يعيه. لكن المقارنة مع أوروبا تبقى ضمنية. إن صعود أوروبا يُفسَّر بمبدأ أصلي كما بقوتها الديالكتيكية، ذلك هو أساس التطور الأوروبي. إنها أطروحة داخلية كما نرى، لا تترك مجالاً لا لديالكتيك الحضارات ولا للتدخل الخارجي. على هذه النقطة سوف نركز جهدنا التوضيحي.

إن المفارقة الخارقة لتاريخ أوروبا الغربية تكمن في أن هذه الحضارة التي كانت من أرفع وأغنى الحضارات (وبالنسبة لهيغل ذروة ونهاية التاريخ العالمي) قد نبتت في البربرية المتدفقة، وفي الفراغ الإنساني والثقافي اللاعضوي واللامنظم. إنها نتاج ديالكتيك مدفوع لحده الأقصى: فمن انهيار دولة العصر الوسيط بزغت الدولة العقلانية، ومن سيطرة الاقطاعية برزت الديمقراطية، ومن

(١) أي الإسلام وليس المبدأ المحمدي فقط.

اضطهاد الكنيسة بانت حرية الضمير الديني، والتناقضات القومية القاتلة وُلِدت الأمة كإطار تفتح للإنسان والثقافة. في القرن السابع، سار الإسلام منتصراً وبدا يحمل في ذاته وعدا لتحقيق ما هو إنساني، لكنه ليس هو الذي أقحم التاريخ في هذا الانقلاب ذي الدلالة العالمية. فكان على أوروبا أن تحمل ذلك العبء المرعب الجليل لا لإنهاء التاريخ، كما اعتقد هيغل، وإنما للدفع به دفعاً حاسماً وإلى الآن فريداً. تلك الأوروبا هي أوروبا المنسية من الأمبراطورية الرومانية (بلاد الغال وانجلترا) وتلك التي كانت متموضعة خارج الخط الروماني (جرمانيا)، وكلها صارت في فترة ما فريسة المجتاحين حتى أصابها الانحلال والاختلاج. ثم خرجت من الظلمات نافيةً ومتجاوزةً ذاتها، لكن من الضروري أن تكون المبادىء الأولية خصبة وحاملة لإمكانات هذا التجاوز. وبدل هذا التشوش وهذا التأرجح نتيجة عدم القرار ونتيجة خصوبة المبدأ الأوروبي، يقدم الإسلام نموذجاً آخر لتطور الحضارة. إن نجاحه ذاته، المتكيف مع زمنه، سيثبته بشكل نسبي. إن العروبة رغم حداثتها «البربرية» كانت متقدمة جداً في تطورها، وبما يجعلها أثناء الفتح، على غرار الجرمانية، عالماً سلبياً وقابلاً للمؤثرات. بل أصبحت مدعوة لتكون هي نفسها معياراً ومبدأً. وبتوليدها للإسلام، حكم عليها عملياً أن تكون خلَّاقة ونشطة ودائمة التدفق، أي بشكل ما مقاومة للموت، وقوة للتأكيد، لا حركة للديالكتيك. هذا بينما تركت أوروبا نفسها تتجه نحو الحرية المبهمة للدينامية التاريخية.

إن الشرق المركزي، ذلك المحيط الذي استقبل الإسلام، كان عالماً مهترئاً مع كونه متفوقاً على مستوى الحضارة المادية. ونقيضاً لرأي هيغل، لم تولد أوروبا من تطورها الداخلي فقط: إن الخارج لعب دوراً لا يمكن تجاهله. الشرق القديم أولاً، الإسلام أيضاً، وخصوصاً العصور القديمة اليونانية ـ اللاتينية. ذلك أن الجرمانية لم تكن إلا شكلاً للطاقة: هنا تكمن مساهمتها في شبابها وقدرتها على هدم البنى المهترئة، لا في أية ايجابية منقوشة في الحرية والروح الجرمانية، حيث ينبغي أيضاً رؤية أحد تلك الأوهام النرجسية للفكر الألماني في القرن التاسع عشر.

إن أوروبا وجدت نفسها لأنها كانت هي ذاتها، ولكن حقيقتها لم تبرز إلا بواسطة العصور الكلاسيكية القديمة. هنا، هيغل كما شبنغلر يبدو أنهما لم يلمسا صلب الحقيقة التاريخية، فأخطآ بسبب وعيهما الحاد بوهمية «نموذجية» الفترة الكلاسيكية اليونانية ـ الرومانية. الحقيقة أن العصور القديمة قدمت للنهضة الكارولنجية المضمون الثقافي الذي لولاه لدارت كل طاقة جديدة في فراغ، المضمون الذي أحيا كل العصر الوسيط، رغم تشوهه فيما بعد. ولمواجهة هذا التشوه، أتت نهضة القرنين الخامس عشر والسادس عشر التي لا يذكرها هيغل بكلمة بينما يضخّم ظاهرة الإصلاح الديني[1]، لتعود بصدق أكثر نحو العصور القديمة التي لم تكن مجرد ذريعة وتجميلاً لحقيقة مغايرة. في النهاية، لم تصبح العصور القديمة ديكوراً مسرحياً إلا مع الثورة الفرنسية. لكن حتى هنا،

(١) هل بتأثير هيغل أنقص غرامشي قيمة النهضة وركز تحليله على الإصلاح؟ انظر غرامشي: دفاتر السجن.

الأفكار المحورية عن الحرية والديمقراطية والجمهورية، مع كونها بنت الظرف التاريخي لذلك الوقت، استعارت ثمة أشياء من العصور القديمة. لكن الإسلام لم يكن عنده هذه الكلاسيكية القديمة السابقة لتلعب دور الملجأ والوساطة. فالهللينية بقيت غريبة عنه؛ أما بالنسبة للشرق القديم، بلاد ما بين النهرين أو الساساني، فلم يكن بإمكانه أن يقدم للإسلام إلا نماذج تنظيم دولاني ومادي. حتى الإسلام نفسه، بسبب نجاحه الضخم، تحول إلى كلاسيكية بعد القرن العاشر. وبما أنه كان ثورة الشرق، كما لاحظ هيغل، فإن مرحلته الأولية توافقت مع حداثة الشرق. وهكذا عاش تاريخه على إيقاع لاهث وفي عزلة تامة: ولكي ينبعث، لم يجد ملجأً من ذاته إلا في ذاته أو في سنده العربي. في الإسلام إذاً، هناك غلبة للداخل على الخارج. إن العودة إلى الأصول والينابيع تتم داخل الإسلام نفسه، المنقسم إلى إسلام بطولي ومقدس، وإسلام كلاسيكي ومتفتح. والنهضة في القرن التاسع عشر قامت تحديداً لتحوِّل هذا الماضي إلى موضع آخر دون أن يكون هناك انقسام مسبق، واغتراب وتميز، إلا تميز المسافة الزمنية. ظاهرياً عاش الإسلام على غير ذاته، وكثير من المستشرقين أشار، عن سوء نية، إلى «نقص طرافته»، لكن الموضوع يقع حقيقةً على مستوى آخر غير الظاهر الوصفي. إن العلاقة مع الخارج لا تقاس فعلاً بالاستعارات الثقافية أو التقنية، بل تجد مكانها في هذه المنطقة الحميمة التي هي قلب الديالكتيك التاريخي لشعب ما. بهذا المعنى يمكن إغناء وتصحيح الرؤية الهيغلية. الديالكتيك الأوروبي داخلي أولاً، لكنه يستند على علاقة مع الخارج، مع خارج ماضٍ هو العصور القديمة، وخارج معاصر هو الإسلام. ليس لأن الإسلام نقل الإرث اليوناني، وكذلك لأنه دمَّر، خفَّض أو امتص المسيحية الشرقية، فجعل بذلك من أوروبا الوطن الحقيقي للمسيحية، وبالتالي الوارث الحقيقي للعصور الكلاسيكية القديمة. أما بالنسبة للإسلام، فإن تطوره لم يتم أساساً وفق خط ديالكتيكي، أو على الأقل لم يعطه الديالكتيك نتائج ملموسة إلا في الزمن المعاصر.

III ـ اوسڤالد شبنغلر

[١]

بفارق قرن من الزمان عن دروس في فلسفة التاريخ، يقدم لنا كتاب شبنغلر انحطاط الغرب تحليلاً طويلاً عن الثقافة العربية[١].

يرفض شبنغلر كل رؤية لفكر مستقبلي يأتي ليحرك ويربط مختلف بنى الحضارة بعضها ببعض ضمن مشروع مشترك. ومن ناحية ثانية، إذا كان هيغل قد خصص مجالاً هاماً للشرق، فهو لم يمنح

(١) انحطاط الغرب، الترجمة الفرنسية: *Déclin de L'Occident*, Paris, Gallimard, 1960, I, pp 179, 206 - 208, 240, 292...; II, PP. 173 - 298.

الإسلام إلا بضع صفحات، إسلام مفصول عن الشرق ومحصور في الشريحة القروسطية كجسم غريب، كازدهار باهر أجهض، وبكلمة، كتيار ثانوي على هامش تيار التاريخ العالمي.

وعلى العكس يعتبر شبنغلر الإسلام ظاهرة مركزية لتاريخ شرقي، منظوراً إليه من زاوية مختلفة. أخيراً هناك فرق ثالث: ففي حين ينفي هيغل عملياً كل حضارة عدا الحضارة الأوروبية من مسار الفكر، يبتعد شبنغلر عن مركزية الذات الأوروبية معيداً تاريخ الغرب إلى النِسَب الطبيعية لتاريخ ثقافة كبيرة من بين ثقافات أخرى. هناك نقطة يتفق عليها الفيلسوفان ضمنياً، هي أن التاريخ في طريق الاكتمال. إن حدس شبنغلر الأساسي، كما لاحظ ذلك مترجمه، وكما لاحظه أيضاً محمد اقبال[1]، يكمن في الانقطاع وعدم الاتصال بين مختلف الثقافات. سندرس على التوالي أسس هذه الثقافات، ثم التحول الكاذب أو اغتراب الثقافة العربية، وأخيراً انحطاط الثقافة الغربية وتحولها إلى حضارة؛ إنها ثلاثة موضوعات مركزية في فكر شبنغلر.

١ ـ من خلال الثقافات الثماني التي يحصيها، هناك ثلاث تنفصل عنها وتشكل نواة التاريخ العالمي: الثقافة القديمة، والثقافة العربية، والثقافة الغربية التي يطلق عليها أسماء مثل ابولينية وسحرية وفوستية. إنها تعابير مستعارة من غوته لكنها من صنع نيتشه. إن ما يطيل حياة ثقافة ما ـ ومفهوم الثقافة مفهوم واسع يشمل كل العناصر المادية ـ وما يميزها عن الثقافات الأخرى هو الهدف المركزي الذي يحركها.

«إن الأبولينية لا تقبل من الواقع إلا ما هو حاضر مباشرة في الزمان والمكان، الفوستية تتطلع إلى اللانهائي خارج كل الحدود الحسّية.. أما السحرية فتشعر في كل حدث بالتعبير عن القوى الغامضة..»، ويقول إن الرموز التي دعمت النفس السحرية هي «تحويل المعادن، وحجر الفلاسفة، والكتاب المقدس، و«الأرابسك» (الرقش)، والشكل الداخلي للحكايات في ألف ليلة وليلة[2].

إن كل واحدة من هذه الثقافات موجودة في الزمان والمكان وفق معايير أخرى غير معايير التاريخ التقليدي: ينسف شبنغلر كل الفترات المتفق عليها ليماثل، وفق معطى تاريخي واضح ظاهرياً، الأجسام التاريخية الحقيقية التي هي الثقافات، أي الكيانات التي لا تقبل المقايسة ببعضها. الثقافة القديمة اليونانية ـ الرومانية ولدت نحو سنة ١١٠٠ قبل المسيح في بحر إيجة، ونمط الإنسان الذي يمثلها هو هوميروس، أو فيثاغورس في ما بعد. لقد وعت الثقافة الغربية ذاتها وعبقريتها في نهاية الألف الأول بعد المسيح: إنها وطنُ الفن القوطي، وطن الاستصلاحات، وطن

(١) في اعادة بناء الفكر الديني الإسلامي؛ ويولتمن في التاريخ وفكرة الآخرة؛ وفيتفوغل في الاستبداد الشرقي.

(٢) يلاحظ هيغل أن الشكل الداخلي ألف ليلة وليلة مصري قديم. لفت بعض المستشرقين أمثال غ. فون غرونبوم، الانتباه إلى استعارات ألف ليلة وليلة من التراث اليوناني في كتابه الإسلام القروسطي، ص ٣٢١ ـ ٣٤٧. ويبين هذا الاستمرارية الخفية للبصمات الهللينية على الشرق، لكن يبدو لنا أن الاساس في ألف ليلة وليلة هو شرقي ـ عربي ـ فارسي.

الرهبان السيسترسيين وأبطال الغابة الجرمانية. إن مسيحيتها مختلفة تماماً عن مسيحية الشرق البدائي، مثلما أن القديس برنار يختلف عن القديس بولس، وقد وجدت حقيقتها التي هي الحقيقة التاريخية للمسيحية.

يماثل شبنغلر بين ثقافة سحرية وثقافة عربية، لكنه يعطي امتداداً مبالغاً فيه في الزمان والمكان لمفهوم العربي. هذه الثقافة طغت كبنية مفارقة نحو سنة ٥٠٠ قبل المسيح و «استيقظت في عهد الامبراطور أوغسطس، في المنطقة الممتدة بين دجلة والنيل، بين البحر الأسود والمنطقة العربية المتوسطية؛ ظهرت هذه الثقافة مع علمها للجبر والفلك وخيميائها السحرية وفسيفسائها وفنها الزخرفي العربي، بخلفائها وجوامعها، ومع المقدسات والكتب المقدسة للأديان الفارسية واليهودية والمسيحية و«القديمة» و«المانوية»»[1]. إذاً المقصود هنا ليس الثقافة العربية المفهومة عامة، بل تماهي شرق مركزي عربي - فارسي - آرامي حيث الحقيقة والشخصية قد تحددتا فوق انقاض الشرق القديم الذي ترامت مساحته الجغرافية في ما بعد بالفتح العربي. هذا الشرق هو وطن ومركز الإنسان الديني، مركز الدين كقمة للفكر وللعالم الخفي في أعلى درجات تعبيره، أي في الفئة السحرية للفكر، ويمكننا الاعتقاد بحق، متتبعين شبنغلر، أن التربة التي أنجبت المسيح والتلمود والحلاشا هي ذاتها التي غذت قيام مزدك، وماني، ومحمد، وهي التي أوجدت جذور السُنّة والتفسير: أي أنها العالم الروحي نفسه.

إن شبنغلر، بطريقة ما، هو شاعر الصراحة الشاملة؛ إنه مفكر حساس جداً للحقيقة العميقة والكثيفة لكل ثقافة. وهذا ما يفضي به إلى نفي كل تقدم دراماتيكي للتاريخ، وأخيراً إلى نفي كل تضامن وكل تبادل بين الحضارات، وإلى فقدان كل إحساس عالمي، وكل إحساس في التغير. من المعلوم مثلاً أن هذا البحث عن الأصالة قاده إلى التشبث بالماضي، أي إلى هذه الشريحة من صيرورة المجتمع التي تتطابق تماماً مع ذاتها. وهكذا تبدو روسيا الحقيقية هي روسيا دوستويفسكي لا روسيا تولستوي، روسيا الفلاح الأمي لا روسيا المتفتحة. إن الأرياف بفلاحيها، وأرستقراطييها، وتقاليدها، تشكل بالنسبة له المادة الحقيقية لمجتمع تخونه وتفسده المدينة، ورأسماليتها، واشتراكيتها وأضواؤها الخدّاعة.

بمقدار ما تكون الثقافة مغلقة على ذاتها، عاجزة عن الهجرة إلى مجال آخر أو على استقبال تأثير ثقافي آخر، تُصاب بالشلل، لا بل بالاغتراب في كل مرة تدخل إليها ثقافة جديدة أو تحاول أن تفرض عليها أشكالها. هذا الفرض الفوقي يصبح عدواناً وتسمياً. ومن هنا يطور شبنغلر نظريته عن التحول الزائف للثقافة «العربية».

٢ - عندما تريد ثقافة شابة أن تعبّر عن ذاتها ولا تستطيع ذلك إلا من خلال أشكال مستعارة

---

(١) *Déclin de l'Occident*, I, P. 179.

من الخارج، فإنها تشوه ذاتها وتخنق اندفاعها ويكون هناك تحول كـاذب. لكن النفس المخنوقـة مستعدة لدى أول نداء أن تتحرر من قيودها. أكثر من أي ثقافة أخرى، عرفت «الثقافة العربية» ما بين القرن الثالث قبل المسيح وظهور الإسلام، هذا التقييد للعبقرية الداخلية في الشكل القديم.

إن الأحكام الفيلولوجية المسبقة لعلم التاريخ الأوروبي هي التي جزأت بتعسف مجال الثقافة العربية إلى فترات قديمة، ويونانية ـ رومانية، وعربية بحتة. الحقيقة أن ما نسميه أدباً شرقياً قديماً، هو أدب عربي استعار قناع التعبير اليوناني. كذلك العلم العربي بدأ مهنته في القرون المسيحية الأولى في جنديسابور وسورى وإدس (اورفة حالياً) ونصيبين. ويمكن القول إن هذا العلم هو الذي تطور مع العرب في ما بعد، ليبلغ المستوى والقيمة اللذين نعرفهما له[1]. إلا أنه في التخوم الغربية خصوصاً في الاسكندرية، أفسد هذا التفتح بالتحول الكاذب. أخيراً تبرز هذه الأصالة في الفن الذي حافظ على وحدته آلاف السنين. تكمن العقليـة نفسها خلف تشييـد الكنائس المسيحيـة القديمة، والهياكل المزدكية، والجامع الإسلامي، عقلية خاضعة للشعور الكوني للمـدافن، تعبِّر بالقبة عن تجربتها السحرية. وهكذا «يعد أقدم الجوامع بمثابة إعادة بناء للمعبد Panthéon في عهد آدريان» على أيدي البنّائين السوريين، وكذلك الحال عندما حوّل الإسلام كنيسة آيا صوفيا إلى جامع لم يفعل سوى «استعادة ملكية قديمة».

وهكذا نجد أن مصير الثقافة العربية ما قبل الإسلام كان مصيراً تـراجيدياً. إذ حُرمت بالتحول الكاذب من «ثمرات نضجها»، وفقدت نفسها في اللحظة ذاتها (القرن الثالث ـ الخامس) التي كان بإمكانها إفراز كلاسيكية والتمتع ببهائها الخاص.

أنقذت وأستعيدت الثقافة العربية في زمنها المتأخر فقط بواسطة الإسلام الذي أعاد إليها كيانها وسمح لها بأن تجد نفسها. إن اللحظة الإسلامية للثقافة السحرية هي في مصالحتها مع ذاتها بعد تجربة التحول الكاذب، من هنا تصنيف «العربي» الذي يطبقه شبنغلر على مجموع تاريخي، يتجاوز العروبة الصافية إلى حدٍ بعيد. إن عظمة الظاهرة العربية والظاهرة الإسلامية التي ربطت مصيرها بها، تكمن في تحريرها لهذه الثقافة من قيودها. لقد غزا الإسلام كالبرق مجالاً كان يعود إليه داخلياً منذ قرون، وبحركة سريعة والنفس تشعر أن لا وقت لديها للإضاعة، وتقلق من اقتراب أولى آثار السن قبل أن تعرف فترة الشباب.. فكان خلاص الإنسانيـة السحريـة هذا بـلا مثيل في التاريخ..»[2].

هذه الرؤية الخاطفة جديرة بأن تشرح أشياء كثيرة، لكنها بإدخال الإسلام في وسطها التاريخي انما تُغرِق أصالته. ولهذا يصل شبنغلر إلى التأكيد أن الإسلام ما هو إلا «تزمت المجموعة الشاملة

(١) نلاحظ أن وجهة النظر هذه، هي نقيض وجهة نظر رينان.

(٢) *Déclin de l'Occident*, I, P. 209.

للأديان السحرية»[1]، وأنه ليس ديناً جديداً إلا بمقدار ما تكون اللوثرية كذلك. لأن جوستينيان «الشخص الأكثر قدرية في التاريخ العربي» كان ينظر نحو روما لا نحو عالمه الشرقي، فابتعد عن النسطوريين وعن القائلين بالطبيعة الواحدة، وسمح للإسلام بالتقدم كدين جديد أكثر من كونه «تياراً تطهيرياً داخل المسيحية الشرقية». إنه يلحظ، وبحق، أن الإسلام المنبثق من ذلك المجتمع الوثني العربي القديم الذي كانت عليه مكة، لا يمكن اعتباره دين صحراء. إن مكة كانت «منذ القدم، قطعة صغيرة متأثرة بأفكار كبرى الأديان السحرية، وضائعة في عالم يهود ومسيحيين».

٣ ـ الموضوع الثالث الذي سنعالجه هو الغرب وانحداره. قلنا سابقاً إن شبنغلر يبتعد عن كل أوروبية مركزية ويواجه الرؤية البطليموسية للتاريخ برؤية كوبرنيكية. وتفقد حينئذ أوروبا كل تفرد وامتياز. ويتحدد دورها التاريخي، المبتذل والمعاد، في نسب عادية في الزمان والمكان؛ أما بالنسبة للمستقبل الغربي فإنه ليس سوى «حدث تاريخي خاص محدد بشكل قسري في مدته وشكله». إن تفتح الثقافة الغربية لم يستمر سوى عدة قرون، ومنذ نابليون دخلت مرحلة الحضارة. إن الثقافة تتعارض مع الحضارة، تعارض الداخل مع الخارج، وتعارض الشباب والنضج مع انحدار الشيخوخة. الأولى تعبِّر عن الاندفاع الخلاق وتستلهم قوتها من نفس حماسية ناهضة، والثانية تمثل سقوط النفس، هذه اللحظة التي لا تتطابق فيها التحقيقات الخارجية مع شيء في الداخل. الحضارة الأوروبية ظهرت في القرن التاسع عشر بأشكال خارجية: إمبريالية، تصنيع، سيطرة، عواصم كبيرة وقمة القوة، تفرض نفسها دون أي رد خلّاف من الداخل[2]. ولا يعود هناك، مثلاً، مشكلة حول مسألة الموسيقى الفخمة أو الرسم الضخم، إذ «لا تبقى لها إلا إمكانيات واسعة».

إن الثقافة الأوروبية كثقافة كبرى بين غيرها من الثقافات، تتجذر وتتطور في إطار نوعي أصلي لا تواصل فيه. إن مفهوم خصوصية أوروبا هذا، يلتحم حكماً بفكرة طبيعة مصيره. وتاريخ الغرب لم يعد مطلقاً قلب العالمية، وكل أمل في ذوبان الإنسانية في مجتمع عالمي يجد نفسه مبعداً. أخيراً إن الانحدار هنا هو الذي كان قد استقر وأدى إلى الموت.

إن كتاب شبنغلر، عدا تناقضاته، يطرح مشاكل خطيرة على الفكر الحاضر. سنحاول هنا تقديم النقد عليها.

[٢]

في تصنيفه لمختلف الثقافات، تبدو الثقافة العربية أو السحرية هي الأقل إقناعاً دون

---

(١) *Déclin de L'Occident*, II, P. 240.

(٢) هذا المجاه عند كل فلاسفة التاريخ، قوامه التفكير بأن كل حضارة عندما تنجح تكون في بدء مرحلة الانحدار.

شك. محمد إقبال قدّم سابقاً نقداً لتسمية السحرية. يقول «إذا كان قد غطى الإسلام قشرة سحرية فهذا شيء لا أنفيه. في الحقيقة إن الهدف الرئيسي الذي وضعته لنفسي في هذه المحاضرات هو تقديم رؤية عن فكر الإسلام، رؤية مجردة من غطاءاتها السحرية التي ضللت شبنغلر. إن جهله بالفكر الإسلامي حول موضوع الزمن و«الأنا» كمركز حر للتجربة، وجد دلالته في التجربة الدينية للإسلام، وهذا الجهل مدهش تماماً..»[1]، بالمعنى الدقيق لكلمة سحري، تتعارض الأديان السامية بحدة، والإسلام أكثر من غيره، مع السحر. جاء الإسلام ليضبط القلق القديم. عقلانيته العامة لا جدال فيها، كذلك من الصحيح أيضاً أن مساهمة الإنسان الشرقي في الروحانية الإنسانية الشاملة تمت بواسطة الدين، وبهذا الدين تقدم الإنسان العربي نحو الحضارة. من خلال هذه الرؤية تستحق نظرية شبنغلر السحرية أن تلفت الانتباه إلى انتماء الإسلام والمسيحية واليهودية إلى الوطن الروحي نفسه. ولا يمكن بعدها أن نفصل تراثاً إسلامياً سحرياً بالأساس عن تراث يهودي ـ مسيحي منظوراً إليه كتراث عقلاني.

إن تماثل هذا الجسم النوعي الذي هو الثقافة العربية، مهما كان قابلاً للنقاش، يبقى مع ذلك خصباً للتأمل التاريخي. إلى هذه الثقافة يعود الفضل في إضفاء إضاءة جديدة وفي تجديد الشرق في نهاية الألف الأول قبل المسيح، وفي استمرارية لم يحطمها الإسلام، بل أحياها ومتّنها. هذا الشرق الفارسي ـ العربي الآرامي، ينطرح بشكل متفرد بالنسبة للشرق الأول أكثر مما يكون بالنسبة للثقافة الهللينية التي كانت غازية. إن المسيحية ولدت في هذا الوسط النوعي، وكذلك الإسلام هو نتاج له، هذه الحقيقة لم يدركها قدماء الأوروبيين قبل شبنغلر. من الصحيح مثلاً أن الوحي الإسلامي في مضمونه العقائدي قد اقتبس من التراث السوري ـ الآرامي، وبعد الفتح العربي استعارت السنّة والفقه المزيد من هذا التراث. لكن كما استعار الـ يهوه اليهودي العديد من خصائصه من الـ بعل Baal السامي وبقي كياناً يهودياً خاصاً، كذلك الإله الإسلامي، مع كل ما فيه من يهودية ومسيحية يبقى الرحمن والله لشبه الجزيرة. إن التشريع القرآني، والحج، واللهجة العامة لرسالة النبوة، كل ذلك عربي. وفيما بعد احتفظ الفقه بخصائص اتنوغرافية عربية جداً مفارقة في وسط الشرق، وذلك بسبب هامشية العروبة ذاتها عن الشرق، وعيشها على روحانية يتعذر تبسيط أصالتها.

هنا ينبغي أن نتوقف عند النظرية المغرية للتحول الكاذب. أن يكون الشرق في العصر القديم قد منع نفاذ التأثير اليوناني، وأن يكون قد بقي هو ذاته تحت الطبقة الهللينية التي غطاها، فتلك فكرة لا نعترض عليها. بالرغم من اهمية أعمال مدرسة الاسكندرية أو مدرسة جنديسابور السريانية، فإن التأثير اليوناني لم يستطع أن ينفذ إلى المستوى الخلاق والعميق للنفس الشرقية.

(1) *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, P. 155.

وبعد، فإن نهضة الدراسات اليونانية أيام العباسيين الأولى، مهما كان دورها أساسياً في الفلسفة والعلم العربيين وما تركته من أثر في العلم الديني وأصول العقيدة والحق الإسلامي، فإنها لم تتوصل إلى مس نواة هذه الثقافة، وتأثيرها كان أقل على حركة الحضارة الداخلية. في نقدنا لـ بيكر، رأينا بما كانت الهللينية خارجة عن الإسلام، ويمكننا بكل وعي، إيصال هذه النتيجة إلى شرق ما قبل الإسلام.

ما لم يستطع الفرس تحقيقه حتى أيام الأخمينيين Achéménides أي توحيد الشرق حول تراث ثقافي وروحي، فعله الإسلام. الشرق كان يشكو في القرن السابع من فراغ إيديولوجي وسياسي. هذه الحاجة العميقة للهوية الجديدة والمفتوحة على المستقبل، هي التي كانت ثروة الإسلام. هذا الأخير لم يخلِّص الشرق من قيود التحول الكاذب الذي بالغ فيه شبنغلر، وإنما بملئه لهذا الفراغ وتأكيده على استقلاليته تجاه كل أشكال التعبير الخارجي، أعطى لهذا العالم تعبيره وحقيقته. حقاً إن العبقرية الفارسية أيام الساسانيين قد تحررت من الهللينية، لكن لتعود وتجد نفسها فكرياً أسيرة بنية روحية أدنى. ولم تظهر لذاتها إلا بالإسلام. إن العناصر الأصلية المختلفة لسوريا ـ بلاد ما بين النهرين ـ هي التي بنت قبة الصخرة وجامع دمشق الكبير، بإلهام كان مكبوتاً وحرره الإسلام. أكثر من أي نشاط للفكر، وأكثر من السحري نفسه، يعبِّر الفن عن هذا الاتحاد الوثيق الخارق للعادة بين الإسلام والشرق، الأول يجد في الثاني موطنه الحقيقي، والثاني يجد في الأول حقيقته الروحية.

لكن إذا كان الإسلام قد أتى في لحظة كان فيها هذا الجسم الذي هو «الثقافة العربية»، منهكاً، فإن عظمة الإسلام ليست إلا الكلاسيكية المتأخرة للشرق. يمكننا القول إذن، وبسهولة، إن الأمبراطورية قد تمزقت سنة ٨٠٠، وإن الحضارة الإسلامية التي تعاقبت على الأمبراطورية كمبدأ توحيد وتماثل لم تفتح الطريق لتجديد جذري في الحياة الإنسانية، أو أنها كانت تراوح في طريقها. إن اللغز التاريخي للانحدار السريع، رغم امكانية نقاش ذلك، يقع تحت إضاءة جديدة: ذلك لأن الإسلام حينئذ لم يكن فجراً لعالم جديد، بل موت لثقافة وجدت فيه كفَناً جميلاً. ولا يعود هناك أي نهضة ممكنة لهذا الإسلام أو لتلك الثقافة العربية: وهنا النتيجة الأخيرة والمخيفة التي يتضمنها فكر شبنغلر.

إن الظاهرة الرئيسية لتاريخ الشرق المعاصر، هي أن هذا العالم بأكمله يتماثل عربياً ـ إسلامياً، بينما يمكن لمراحل أخرى من تاريخه الغني أن تقدم له صوراً أخرى من التماثل. ولكن، لماذا ليس بابل، وفينيقيا، ومصر الفرعونية، والشرق كشرق بمآثره وروائعه؟ ذلك أنه حي، وهذا العالم ميت؛ لأنه حديث وهذا العالم بدائي؛ لأنه مثَّل أخيراً لحظة عظمة، وصدق وخلق استثنائية. وهكذا فإن شبنغلر محقّ في التشديد على هذا التماثل، ومخطىء في تحديده زمنياً: لأن مجال الإنسانية «السحرية»، هذا الذي يتحدث عنه شبنغلر يعي الآن طبعه العربي ـ الإسلامي ويختار التضحية من

أجله بكل ما بقي من تاريخه.

مثل قدَرية سرية، عاد الشرق ووقع منذ القرن الثالث عشر في تحول كاذب ثانٍ آت من العالم اليوناني القديم ذاته، وانسكب عليه من عبيد أوروبا الشرقية، وفيما بعد أوشكت الأمبراطورية العثمانية أن تُفْقِده نَفَسه. في القرن التاسع عشر ـ القرن العشرين، كان الاغتراب الغربي. وعندما عاد ووجد نفسه أخيراً، فإلى أي بعد من كيانه توجه؟ إلى البعد العربي، ومن جديد تكون العروبة حقيقة وأملاً للشرق الضائع...

هناك الكثير مما يمكن قوله في مسألة الغرب. وسنرى ما ينبغي قوله في هذه المسألة الحقيقية للاستثناء الأوروبي. بالنسبة لشبنغلر، أوروبا ليست سوى حضارة كبيرة نوعية تمتد قمة عظمتها إلى قرنين أو ثلاثة. إن إقبال لم ينس أن ينتقد القطع الجذري الكبير الذي أقامه بين أوروبا والعصور القديمة، حاصراً مفهوم الغرب بمصير أوروبا فقط.

إن فكر شبنغلر له التقدير الكبير لمحاولته الخروج من أخاديده الزمنية ـ الظرفية، وهذا ما لم يفعله ماركس، الذي يماثل الحضارة الغربية بالثقافة عموماً، ويرمي العالم الشرقي في خانة البربرية[1].

إن مصير الغرب يندرج فعلاً في ديالكتيك العالمية والخصوصية. إن العالمية التي كونت الإنسانية المعاصرة بأكملها في جسم تاريخي قد أخرجت نفسها خارج أوروبا التي اخترعتها، وانتشرت في العالم. أما بالنسبة إلى الخصوصية التي يرد إليها شبنغلر كل كيان الغرب فلقد هاجرت هي الأخرى: إن مفهوم الغرب قد توسَّع في المطلق لكن مع توسع العالمي، وجد هذا المفهوم نفسه محصوراً في مجموع المعمورة. لا شك أن المستقبل سيشدد على هذه الظاهرة بأن يزيد أكثر من خصوصية الغرب في العالم، وخصوصية أوروبا بالنسبة للغرب، لذلك تصبح أوروبا الوطن الخصوصي للناس الخصوصيين، وتساهم فقط بحضارتها المسيحية والمهمة في الحضارة العامة لعصرنا.

إن شبنغلر كان على حق إذاً في تشخيصه لانحدار الغرب، لكنه لم ير أن هذا الانحطاط كان أقل للقوى الخلاّقة أكثر منه لفقدان احتكار العالمية أو احتكار التاريخي، حيث إن عكسه هو تجسيده في الواقع العالمي. وبمقدار ما يمزج شبنغلر المستويين العالمي والخاص، نافياً الأول ببساطة، فإنه قد توصل إلى تأكيد فكرة هذا الانحدار، وكأنه انحدار حضارة خاصة، في حين أنه لم يكن هناك إلا انتقال من مستوى إلى آخر. كذلك يبدو لنا أنه يخطىء حول الحركة الخاصة لهذا الانحدار للغرب.

إن المقابلة بين الثقافة والحضارة صالحة، لأنها تجلب الانتباه إلى الطاقة الداخلية للمجتمع

---

(١) Godelier, *Sur les sociétés précapitalistes*, Paris, éd. Sociales, 1970.

المعطى. لكن لماذا يطرح زمن بطولي كزمن لا يمكن تجاوزه؟ إن القطيعة المحددة نحو ١٨١٥ والتي تثقل القرن التاسع عشر بكل ثقل الازدراء، تبدو لنا أنها كان يجب أن تتأخر قرناً. طبعاً إن القرن الثامن عشر يبقى قرن الاختراعات الهامة، في الموسيقى والفلسفة وفي مجالات العلم والسياسة. ومنه خرج العالم الجديد؛ فهو الذي أرسى قواعد الحضارة الحديثة؛ لكن من هنا أيضاً كان قرن الخطوات الأولى لثقافة لم تجد تكملتها والسيطرة على وعودها إلا في القرن التاسع عشر، وقد نقول نحن، في غضون ذلك القرن التاسع عشر الطويل الذي ختم نفسه مع الحرب العالمية الثانية. ومنذ ذلك الوقت تعيش الثقافة الغربية بامتداد، ولأنها تلهث فقد فقدت كل توجه نحو العظمة.

إن هذه الثقافة مع أنها استهدفت ما هو عالمي، تبقى خصوصية، ومع أنها عرّفت الحضارة الحديثة، فإنها تبقى نوعية. ولهذا السبب نجد الواحدة كما نجد الأخرى تنقاد إلى قانون الحياة القاسي، قانون الشيخوخة، وربما إلى الموت ذات يوم. اللهم إلّا إذا كانت كل مشكلة التاريخ المستقبلي تكمن في التساؤل عن وجود ديالكتيك جديد لحياة الحضارات غير قابل للقياس على ديالكتيك الماضي.

الاسلام ، اوروبا

بنيتان تاريخيتان

الدينامية التاريخية

I ـ أوروبا والعالمية

يقيناً قد يكون من الانحراف عن مشروع التأمل التاريخي المقارن، جعل التوازن بين أوروبا والإسلام تنافساً، بل تسابق على تحقيق العصر الصناعي، الناجح هنا، والمجهض هناك. إن الصناعة ليست إلا احد وجوه أوروبا، وكأنها نتيجة لحركات ذات أصل غير مدرك. إنها العنصر الأكثر عالمية. لكن عندما فكّر هيغل حوالى سنة ١٨٣٠ في الأعجوبة الأوروبية وانساق مع فلسفة للتاريخ تبقى لغاية اليوم ذات فائدة كبرى، هل كان مدركاً حقاً للثورة الصناعية التي كانت تتم ببطء تحت نظره؟[١]. إن تفوّق أوروبا بالنسبة إليه يرتكز على مفاهيم الثقافة والروحية، أي بروز المفاهيم العقلانية والإنسانوية الجديدة. إن كل جيل الإيديولوجيين الألمان ما قبل ماركس، مع وعيهم صعود أوروبا، كمقياس حقيقي لما هو إنساني، كان مرتبطاً بالفتوحات الفكرية والأخلاقية والحضارية أكثر من اتجاهه لزعزعة الآلة الصناعية التي ستلتهم العالم. لا ارستقراطية فكرية هنا، ولكن وراء هذا التستر على الظاهرة الصناعية في الفكر العالمي، هناك واقع أن الحضارة الأوروبية كانت قد تكونت قبل الصناعة. والتماثل الحالي يصبح مبالغاً فيه ومختزلاً، وهذا ليس افتراضاً ثقافياً بحتاً.

إن القوة والإمبريالية الأوروبية قد ألهبت العالم في القرن السادس عشر، ويمكن أنها انطلقتْ مع الحروب الصليبية. إن الإحساس بأن التصنيع يشكل انقطاعاً في مصائر أوروبا، ونقطة انطلاق أو مرحلة تفتح، غير مبرر تاريخياً.

إن الصناعة لم تكن اختراعاً لعلاقة نوعية في العالم ولا لبنية حضارة أصلية، لكنها أخضعت العالم الطبيعي لدرجة لم تُعرف سابقاً. في القرن التاسع عشر كان محتواها ـ أي ما تنتجه ـ وإطارها الجغرافي والإنساني يتأتى من بنى كائنة سابقاً. وإذا كان اليوم مبرراً بعض الشيء الحديث عن

(١) يبدو أن كانط في شيخوخته قد تنبأ بأن التكنولوجيا الأوروبية ستنتهي بأن تغمر القارات، لكنه كان أكثر تحفظاً بالنسبة لتوسع الإنسانية. انظر بهذا الصدد: Hannah Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974.

حضارة صناعية، فالسبب أن نمط الإنتاج هذا قد دخل بعد أكثر من قرن من الجهود إلى أعمق مستويات المجال الاجتماعي الأوروبي، وبدأ التأثير في السلوك ونمط الحياة، والعقليات. لكن فرنسا وألمانيا وانكلترا ما زالت هنا، أي أنها الدول والأمم، وأيضاً الأقوال والتقاليد الثقافية الوطنية وكذلك النظم السياسية النابعة من البرلمانية الانكليزية ومن الثورة الفرنسية.

حتى تُعتبر الصناعة السمة الأساسية للكائن الأوروبي، عليها أن تقضي على كل الوجوه الأخرى لأوروبا؛ وحتى تكون مقياساً لعصر تاريخي جديد، عليها أن تمتد عمقاً في كل المعمورة. هذه السيرورة هي في طريق التحقيق، لكنها بعيدة عن أن تكون قد وصلت إلى نهاية تطورها. أما بالنسبة لغير أوروبا فهي ما زالت في بداياتها.

لأن أوروبا لا تُستنفد في الصناعة، تكون العودة إلى التاريخ ذات معنى أيضاً: الكائن التاريخي الأوروبي يأخذ شكلاً خصوصياً. لأن الصناعة تعد ببناء كل المستقبل الإنساني، يأخذ كل تساؤل عن تاريخ أوروبا حجماً عالمياً. وعلى عكس ذلك، إذا كانت الصناعة هي النتاج الوحيد القابل للتصدير للعبقرية الأوروبية، فإن الحضارات الأخرى الكبيرة والحية، كمجموعات إنسانية وثقافية مقاومة، وبمقدار عدم تنازلها عن وعيها التاريخي، تدخل من جديد في ضوء التاريخ العالمي.

أين هي عالمية أوروبا؟ إذا كانت قد اعتبرت الإنسان قيمةً عظمى، فقد مارست في إمبرياليتها المنتصرة، وكما برهنت الأحداث، سيطرات عنيفة، نافية هي ذاتها مفهومها الخاص للإنسان. إن فتوحاتها السياسية والتجارية قد امتدت في الواقع إلى كل العالم، لكن هل كان كل ذلك شيئاً آخر إلا نتيجة لقوة وسائلها؟ لنعدْ قراءة ملحمة الاسكندر أو الفتح العربي، وسنجد أن الجرأة أو الطاقة أو الصبر ليست أقل مما في المشاريع الأوروبية للهيمنة على العالم. وهل أدرجت أوروبا، ضمن رؤيتها العالمية، الثقافات الإنسانية الأخرى؟ لا شك أن النظرة المتعطشة للمعرفة لم تسبر آفاقاً مثلما حصل مع أوروبا. لكن أية حضارة إمبريالية لم تتعرض للتأثيرات الخارجية: فلا الطرَف الصينية ولا الفن الزنجي، ولا تأثير أدوات الرسم اليابانية على الانطباعية تكفي للدفاع عن تلفيق حقيقي تحت راية الفكر الأوروبي. كان هناك دون شك استعارات أكثر من جهة أوروبا القروسطية أو الناهضة إلى العالم الخارجي - إسلام، صين، أو عصور قديمة - في الوقت الذي كانت فيه أوروبا هذه على اتصال أقل مباشرة مع هذه العوالم. إن أوروبا الحديثة، الأكثر ثقة في نفسها، والتي ثُبّتت مكتسباتها بدت أكثر مرونة تجاه التأثيرات، فكان خضوعها الأول في أساس انطلاقتها. إن الفرضية الخارجية لا يمكنها أن ترتبط إلا بأوروبا الأولى، أوروبا المتعثرة، لا بأوروبا التي ادعت العالمية مؤخراً. وهذه الفرضية لا يجب إطلاقاً أن تمزج مع فكرة أوروبا الوارثة لكل الحضارات الماضية، كما لو أن هذه الحضارات قد أعطت كل ما يمكنها أن تعطي لأوروبا، لا لأحد غيرها.

لو نظرنا الآن إلى ما صدّرته أوروبا المنتصرة من ذاتها، فإننا نندهش من وجودها في كل مكان. أليس لكل مدينة من المدن غير الأوروبية صنوها الأوروبي؟ أليس لكل مدينة لغتها بالإضافة

إلى اللغة الأوروبية، ولكل أمة داخل مجموعها التاريخي ماضيها القديم يضاف إليه ماض استعماري نوعي؟ إن أفريقيا على الأقل الموحدة بأفريقيتها منقسمة إلى شقين، شق مؤيد للانكليز، وشق مؤيد للفرنسيين. والأنا الفردي ذاته، منقسم إلى جوهر أصيل وإلى زنجار أوروبي. وهكذا دخلت أوروبا العالم في اللحظة عينها التي انحسرت عنه.

وإذا غرقت غداً المساحة الأوروبية البحتة في العدم، فمن الممكن أن تنهض أوروبا أخرى من ركامها لتعيش في فكر وقلب أولئك الذين نفتهم بقسوة. إن ما في أوروبا من عالمية هو ما زرعته هنا وهناك بالصدفة. وهو أيضاً في الاختراعات، الحصة الأقل أوروبية لأوروبا: العلم، الفكر النقدي، بعض التساؤلات الفلسفية، واختيارات أدبية. إذا كانت الحضارة المادية لأوروبا قد أخصبت قسماً واسعاً من العالم، فذلك ليس بسبب خصوصيتها بل بسبب عقلانيتها. لكنّ أليس الأكثر بلبلةً هو أن بعض إبداعات أوروبا الأقلّ أوروبيةً، مثل العلم، يتحدّر بكيفية ما من الأخلاقية الأوروبية؟

إن الثقافة الأوروبية العالية قد هدفت طبعاً إلى العالمي، ولكن هذا العالمي كان مشروعاً أكثر منه حقيقة. لقد بقي، بقدرية مؤلمة، أسير جذوره التاريخية المحلية، ووجد نفسه عقبة أمام انبعاث دوري للقوى الأكثر خصوصية كالقومية مثلاً. إن العقل، وحده، عالمي من حيث التعريف، لكن في أي تربة من البربرية والعنف قد أزهر في مراحله المتتالية؟ إن الفكر المنهجي قد اضطر لأن يُنبت في الخوف والصمت، الفكر الديالكتيكي ضمن نظام اجتماعي غير عادل. إن مشكلة التناقض بين الخاص والعالمي تبقى دائماً مطروحة في الفتوحات الفكرية لأوروبا: لا يمكننا أن ننفي النتاج العالمي للفئات العقلانية التي كثرت في أوروبا، بسبب أوروبيته الظاهرة، ولا أن ننسى الوجود الثابت لهذه الأوروبية. هذا ما يفسر الصعوبة في النقل إلى مكان آخر لعقلانية مرتبطة حميمياً بتراث تاريخي. هنا تُطرح مشكلة العلاقات بين التاريخ والعقل، بين التاريخ والقيمة، بين التاريخ والعالمية.

ضمن أي مقياس، وكيف تكون الحضارة متجاوزة بنتاجها، ولكن ضمن أي مقياس أيضاً يكون هذا النتاج أسير الحضارة؟ دون أن نتوصل إلى القول إن النتاج الأوروبي لن يعيش حقاً إلا عندما تموت أوروبا، فإن من الممكن القول إن أوروبا لن تستطيع العيش مختبئة وراء نتاجها. لو التمسنا بقاءً ممنوعاً عن باقي الحضارات، فليس هناك أي سبب لرفضه لأوروبا. لكن أوروبا المفصولة عن نتاجها، لن تكون إلا قسماً قابضاً على مشروع يتجاوزها، وهو ما سيكون مشروع الإنسانية بأكملها، ولن يعود معرّفاً بها، بل من خلال تنوعه وصراعاته ومن خلال عالمية ملموسة قاعدتها تجربة مشتركة فعلياً.

II ـ أوروبا ضد أوروبا

على رغم العلاقة التاريخية التي وصفناها، فإنّ ما يبقى من أوروبا كقاعدة ممكنة للعالمية هو ما

كان مكبوتاً، ومرفوضاً، ومغطى بالتاريخ المحسوس والتجريبي. الماركسية مثلاً، لم تنجح في بلدها الأصلي، لكنها قلبت مجتمعات كبيرة غير أوروبية (روسيا، الصين)، ومن خلال هذه المجتمعات عرفت تجديداً نظرياً في أوروبا. لكن ماذا تمثل الماركسية في تاريخ القرن التاسع عشر الأوروبي؟ إنها تمثل تياراً نقدياً، من بين التيارات الأخرى، للمجتمع الصناعي الوليد. إن ولادة هذا المجتمع وتطوره هما العنصر الغالب للقرن التاسع عشر. في اللحظة ذاتها التي تطرح فيها البرجوازية نفسها وعلى كل المستويات كطبقة محرّكة، وكصانع رئيسي للتاريخ الأوروبي، فإن ماركس يواجهها بالبروليتاريا التي يسند إليها المهمة التي كانت البورجوازية في طريق تحقيقها. ورؤية ماركس تصبح أملاً معكوساً. ليس مدهشاً إذاً أن يعاد أخذها حيث لا وجود للبورجوازية الصلبة. كيسوع، بشّر ماركس بالملكوت الوشيك لشعبه. ومثل المسيحية، نمت الماركسية في الأقسام البعيدة من مكان ولادتها. إن ألمانيا لم تدخل الدائرة العالمية بعسكريتها ولا بصناعتها ولا حتى بإمبريالية متوجهة كلياً نحو الحيز الأوروبي، بل بطاقتها الفلسفية وبالطريقة النقدية لمنقّبيها المنتشرة في العالم أجمع عبر الوسيط الفرنسي. كم من المبدعين فيها اعترف بهم مجتمعهم؟ لنتذكر يأس هولدرن وكل الجيل الرومانطيقي، ونيتشه الذي مات مجنوناً. لكن هل البليدون ذهنياً كانوا أقل عدداً؟ إن نيتشه قرأه في لاهور إقبال، وكان هيغل وماركس موضع مناقشة لدى انتليجنسيا العالم كله. طبعاً، إن ميزة الثقافة الحية هي في استعدادها للخلود، إنها ليست منفية دائماً بالتاريخ الحقيقي؛ لكن هذا الأخير ينتشر في حاضره ويقوم بمهامه. ولكن في حالة مثل حالة أوروبا، التي تقدم نفسها للعالم الخارجي على أنها وطن غاليله وديكارت وفولتير وهيغل، فأية سخرية بين هذه الادعاءات وبين المكان البسيط الذي تركته لمبدعيها الذين أصبحوا وسطاءها مع الآخرين! هذا يدل على الفرق الذي يجب تسجيله بين أوروبا الامبريقية، بل التاريخية، وبين أوروبا الخلّاقة صانعة العالمي.

ضمن هذه الرؤية نرى أن مئات الرجال الذين بلوروا مفاهيم الفكر العلمي والفلسفي، والذين حددوا قيم العالم الحديث أو جماليته، ليسوا إشهاراً للتاريخ الأوروبي، لكن تاريخ أوروبا هو الذي يصبح الإطار والركيزة لنشاطهم. إذا أمكن تصنيف أوروبا الصناعية بنموذج أوروبا، فإن أوروبا المفاهيم، والذكاء، والعقل، وعلم الجمال الجديد - في لحظتي النهضة والقرن الثامن عشر - يجب أن تصنف في الوقت نفسه صانعةَ العالمي الحديث ولحظةً من التاريخ العالمي، لأنها لا يمكنها أن تكون نموذجاً لكل ما هو غير أوروبا إلا بمقدار ما تطمح - وهذا غير محتمل - إلى أن تقدم للعالم القادم منهجاً مختلفاً، جديداً بشكل جذري. في هذه الحالة، إن أوروبا هذه ستُرفض في اللحظة عينها التي يقلّد فيها فكرها الخلّاق.

III - الإسلام عامل شمولي، تاريخي ووسيط

إن فترة الحماسة الخلّاقة ليس لها بالضرورة معنى عالمي واقعي. وإذا كانت أوروبا الحديثة

تتبجح بهذه الفترة فذلك لأنها غزت العالم. وإذا كانت قد غزته فذلك لأنها من جهة كانت مستعدة لذلك، ومن جهة ثانية لأن بنية الفترة التاريخة والحداثة قد سمحت لها بذلك أيضاً. ولكن هل تحققت في العالم ديناميتها الموجهة في اتجاه غير اتجاه العقلانية المتعددة الاتجاهات؟ ليس غير ذي بال أن يكون تفتح الطاقة الأوروبية قد أتى في لحظة معينة من التاريخ بدل لحظة أخرى. النقطة الأولى تتعلق في الوقت عينه بالدائرة الداخلية وبالدائرة الخارجية (تأثيرات، استردادات. . إلخ)، النقطة الثانية تتعلق بمجال التاريخ العالمي فقط. إن أوروبا كحضارة لها قواعدها، وتتطور حسب منطقها مرتبطة بعدد من المحددات يمكن مقارنتها من منظور تاريخي ـ انتروبولوجي مع الإسلام كحضارة. يمكننا أن نوازي بين الديناميتين الثقافيتين، بين نمطي الشمولية، تاركين المدة الملموسة أو مستعيضين عنها بمطابقات غير تاريخية على طريقة اوسفالد شبنغلر. لكن لنرتبط الآن بإطار التاريخ العالمي، الذي لن يكون معرَّفاً كمجموع أجهزة تاريخية محددة كل واحد منها يتطور في دائرته الخاصة، لا ضمن رواية مسرحية حيث يتتالى الفاعلون التاريخيون ليشغلوا مقدمة المسرح، ولا كادعاء سياسي بحت للأمبراطورية العالمية. من الواضح أننا إذا كنا نميل نحو العالمية فذلك لأنها لم تتحقق في الماضي. والتاريخ العالمي الماضي يُرى حينئذٍ، كبناءٍ متماسك، كالسلسلة الطويلة التي ستخرج منها الحداثة.

لم يكن كل التاريخ في إحدى كفتي ميزان الزمن، والتاريخ الأوروبي من خلال الاكتشافات الكبرى في الكفة الأخرى. لكن الذي كان هو من جهة حضارة قبل عالمية مختصة بالعصر الحجري الأول (الشرق، اليونان، روما) ومن جهة ثانية التاريخ العالمي الثاني، ما بعد النيوليتية، مؤسس العالم الحديث الذي هو عالمنا. طبعاً إن هذا التاريخ لم يكن متضامناً في كل مستوياته: إن كل واحد من مكوناته ـ أوروبا، الإسلام، بيزنطة، الصين، الهند ـ كان يفكر كعالم منته ونهايته في ذاته. لكن هذه الاختلافات بدل أن تتناقض مع عوامل التقارب، فإنها ظهرت شرطاً رئيسياً للمسيرة التقدمية للحضارة، ومنذئذٍ لم يعد البزوغ الأوروبي مُعتقداً به خارج هذا الكل. لكن ما هو ترفيع أوروبا؟ إنه لا يقاس بمضمون نسبي، بل بوضع عالمي تجاوز وسيطر على أقرانه في لحظة معينة.

إن أوروبا الحديثة كانت اللحظة الأخيرة ـ وربما لهذا السبب بالذات، السبب الأكثر حسماً ـ لعصر تاريخي رئيسي يحتضنه تاريخ الإنسانية، الذي دشُن بولادة الإسلام وتوسعه. لماذا الإسلام؟ لأنه يظهر للتحليل كالمحور الذي سيدور حوله النظام العالمي. لا سقوط الأمبراطورية الرومانية الغربية وتأسيس الممالك البربرية في إثرها، ولا تكوين الأمبراطورية الصينية الموحدة في القرن الثالث (قبل المسيح)، ولا البزوغ البطيء للهند، يشكل نقطة انطلاق صلبة، واضحة وثابتة. حددت باقي المجموعات نفسها بالنسبة للإسلام كأجزاء من نظام ـ ليس بقواعدها الثقافية الخاصة بالطبع. وهكذا توسعت المعمورة وتقدمت الفتوحات التقنية، واستيقظت شعوب الغد على معنى مصيرها. نحن أبناء عصر لن يشهد نهاية المستقبل العالمي، من هنا الواجب الملح لعدم إعطاء الأولوية، ولا

أي قيمة خاصة لأية حضارة، لا للإسلام ولا لأوروبا ولا للصين. إذا كان هناك امتياز ما يرتبط بالفترة الأخيرة، بآخر قسم منها (أي العصر الصناعي) فذلك لأن الحداثة ترتبط بهذا القسم بامتداد مباشر. يبقى المجال الحميم والسحيق للكائن التاريخي الذي يرتبط وبحركة معاكسة، بالزمن المفتتح - بهذا كان المسلم مسلماً والصيني صينياً والأوروبي أوروبياً.

وحدها رؤية مركزية غربية للتاريخ استطاعت مماثلة العصور الوسطى بقوس ضخم بين العصور القديمة والعصر الحديث: فترة قاتمة وصدع كبير. إن مفهوم الغرب وهو يغطي مفهوم أوروبا، يستند إلى تراث تاريخي يعود إلى اليونان ويمر بروما ويحتجب في العصور الوسطى، قد صنع صفحة جديدة لعصر النهضة. هذه الإيديولوجيا لعبت دوراً رائداً (كوهم حيوي) في التجديد الجمالي والفكري لأوروبا. أما اليوم فهي مجرد حنين Nostalgie بسيط، وآخر معقل لشعور بالامتياز تقدمها يد التاريخ السحرية، تقول لنا:

مسيرة واحدة أساسية هي مسيرة حضارات الإنسان، تلك التي برهنت على خصبها، وكل الباقي لم يؤد إلا إلى مآزق. ما هي الصين؟ ما هو الإسلام؟ ما هي الهند؟ تفتحات بسيطة دون غد ودون مستقبل.

كان الأمر مختلفاً في الماضي، يوم لم يفعل أساساً وعي التراث الثقافي الإنساني العميق سوى ترجمة هوى ناشيء للحضارة وللتقدم والتطور؛ ناشيء هو ذاته من العصر الذي سبقه مباشرة. لا لأن أوروبا القروسطية - حلقة ضعيفة تعيش كمونها - قد لعبت دوراً متواضعاً في وضع عالم المستقبل، يجب أن يكون هذا العصر التحضيري للعالم مظلماً. إن البربرية التي مدت ظلها على أوروبا ناقصة وضعيفة في القرن السابع، كانت متوافقة مع الفتوحات العربية المندفعة، وفراغ القرن العاشر يتوافق مع امتلاء القرن الرابع الهجري، ذروة الكلاسيكية الإسلامية. وما كان هنا ارتداداً (مفهوم كاذب يستند أيضاً إلى العصور القديمة كنموذج) كان هناك - لا على أطراف العالم بل في وسطه - توسعاً وتنظيماً وصعوداً. لم يحصل هناك أي ارتداد في التاريخ العام، لكنه أصاب بعض الهيئات التاريخية فقط. إن المراكز المحركة تهاجر من نقطة إلى أخرى وتحمل إلى مستويات أعلى انجازات الإنسانية السابقة. إن الارتداد الكبير الذي يتحدث عنه مالرو والذي يمده من «الناربونيز» إلى «الترانسوكسيان»، كان دون شك نهاية لعالم محدد - لكنه كان أيضاً فترة حمل سيتم خلالها وضع كل النسيج الإنساني لألفي سنة قادمة، شرق جديد - الإسلام - الصين - أعلن البدء بزعزعة ضخمة للإبداع وللتنظيم وللحضارة[1]. إنها فترة خصبة وليست عصراً وسيطاً؛ إنها امتداد للمساحات وتعميق للنظرة الإنسانية؛ إنها توسع لشعوب لا نعرف من أين خرجت، وفتوحات تقنية رئيسية. ورغم الاختلافات الإيديولوجية فإن الحواجز بين الثقافات قد تحطمت: لم يعد هناك

(١) M. Lombard, *Espaces et Réseaux du haut Moyen Age*, Paris - La Haye, Mouton, 1972.

إلا جماعات إنسانية ملتزمة في مغامرة مشتركة، متضامنة؛ لكنها لا تعرف أنها كذلك. في هذا العصر كانت أوروبا الحديثة هي البنت وكان الإسلام هو الوالد.

إن المسيحية القروسطية، الأكثر من خصوصية تجاه بيزنطة، أو من ذكرى إمبريالية، كانت الدلالة المحركة لأوروبا أمام الإسلام. هذا التعبير بلغ أوجه مع الحروب الصليبية. هجوم معاكس، خروج من الذات، هدر للطاقة، ومدرسة حضارة لأوروبا. إن شبه الجزيرة الايبيرية التي لعبت الدور الأول في إخضاع العالم لأوروبا، لم توجد وتحدد في تلك المغامرة الكبيرة الـ Recon-quista إلا عبر صراعها مع الإسلام. عادة ما نشدد على الاستعارات التقنية والثقافية، لكن يبدو لنا أكثر أهمية ذلك الديالكتيك السياسي للأنا وللعالم الذي ترى أوروبا نفسها من خلاله ككيان، مما يدعو للعودة إلى طرح موضوع ولادة أوروبا نفسها. من هذه الوجهة لا تتعارض أطروحات بيرين ولومبار، ولكنها تتكامل. كان الإسلام قوة عسكرية مهدِّدة لأوروبا ومجالاً اقتصادياً ديناميكياً؛ وحتى في ما بعد، كان عدواً إيديولوجياً ونموذجاً فلسفياً. بكلمة، إن ولادة أوروبا للتاريخ قد تمت ولا يمكنها أن تتم إلا عبر الإسلام: في مرحلة أولى تراجع دفاعي وفي مرحلة ثانية انفجار هجومي.

من جهة أخرى، إن كل الشعوب المعروفة قد استيقظت أو دخلت في التاريخ عبر اتصال ما مع الإسلام، ليس بالنسبة للمجتمع الصيني المستقل، غير الملزم بشيء لأنه دخل في دائرة المبادلات العالمية[1]. إن الهند قد تزعزعت بفتح قتيبة بن مسلم، وفي ما بعد مع محمود الغزنوي. أما بالنسبة للعالم الأفريقي المجهول والمعزول فإن دخوله النسبي المتردد في التاريخ قد تم أيضاً بواسطة الإسلام. وماذا نقول عن الروس وبلغار الفولغا والشعوب التركمانية؟ كم من الشعوب البربرية قد تعلمت الحضارة بعبورها الإسلام، دون شك على حساب تماسكه كقوة سياسية، جاعلة أيضاً من الإسلام - الحضارة - عملها المشترك؟ إذا كانت أوروبا ذلك الرأس لآسيا قد عاشت واستمرت، أليس ذلك لأنها تمتعت بألف سنة من السلام منذ نهاية الغزوات المنغارية حتى تضحيات «حرب الثلاثين سنة»[2] (١٩١٤ - ١٩٤٥)؟ وإلى الإسلام يعود الفضل في سقوط هذا الدور، دور الشاشة الواقية ضد التدفقات الكبرى، الإسلام الذي امتص كسم قاتل سنة ١٢٥٨ الصدمة المغولية، وهو الذي صد في مرحلة ثانية الهجمة التيمورلنكية، هجمة هدّامة مثل الأولى أو أكثر لن تمحيها ولن تبررها أسلمة الغزاة، كما أن أضرحة سمرقند الضخمة لن تمجِّد الإسلام، فهي مشيَّدة على أنقاض مجالاته المركزية.

---

(١) G. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean*, 1951; Sauvaget, *Relation de la Chine et de l'Inde*, Paris, les Belles-Letters, 1948.

(٢) Georges Steiner, *la Culture contre l'homme*, Paris, Éd. du Seuil, 1973.

IV - إعادة قراءة التاريخ العالمي

إن هدم النواة الثقافية للإسلام السوري - العراقي - الايراني لا تعني بالضرورة تقليصاً للقوة أو للإشعاع الحضاري، إذ على الأطراف تنهض قوى جديدة، القوة العثمانية والقوة المغولية خصوصاً اللتان ألحقتا في مجال الإسلام عصرين كانا حتى ذلك الوقت مستقلين. بيزنطة تسقط. الهند ثم أندونيسيا تجدان نفسهما ملحقتين بدائرة التأثير الإسلامي. تعددية الأقطاب العالمية تتجمع في ثلاثة محاور رئيسية: الإسلامي، الغربي، الصيني. أمكننا القول إن عام ١٣٠٠ مثّل لحظة غلبة الإسلام على منافسيه. ليس إسلام العباسيين الأوائل، تلك الأمبراطورية المتماسكة، بل حضارة تتكون، أي أنها ذلك الإسلام الذي استطاع بحركة مزدوجة أن ينتقل إلى الشرق الأقصى وأوروبا. إنه إسلام حضارة تامة، ناجحة، متماسكة تماماً، ينتشر هو ذاته في مساحات شاسعة. ومن الصحيح أيضاً[1] أنه في عام ١٦٠٠، بعد قرن من النهضة الأوروبية - وهي ظاهرة يمكن رؤيتها أيضاً كتفتح محلي صغير - كان القسم الغالب من الإنسانية قد صار ضمن دائرة المساحة الإسلامية، وأن المعمورة بدت وكأنها محاصرة من كل الجهات بالإسلام. إسلام يحتل مكاناً مركزياً، لأنه الوحيد، من بين كل أقرانه في العالم، الذي عنده علاقات مستمرة مع كل واحد منهم. إن الغرب الماثل غرباً، المضغوط على ذاته في وضعية شبه جزيرية، ويتحرك ضمن مساحته، لا يمكن أن يكون في علاقته مع الخارج إلا تحديداً بواسطة الإسلام أو بيزنطة. كذلك بلاد الصين، التي يلتفّ حول نواتها الحضارية القسم الأكبر من الشرق الأقصى، لم تكن في علاقة إلا مع الهند والإسلام.

إن مثل هذه النظرة للأشياء التي ترفض المركزية الغربية، وتعيد للزمن التاريخي الحقيقي كثافته وفعاليته، وتراجع الرؤية المركزية العربية للإسلام المثبتة على عصر الخلافة العربية الكبرى، لتطرح العديد من الاستفهامات. أي إسلام هو المقصود؟ العثمانيون كانوا الإسلام، ولكنهم كانوا أيضاً شيئاً آخر، كذلك بالنسبة لمغول الهند وبالنسبة للصفويين. العرب خرجوا من المسرح. حتماً بقي هنالك دين متماسك ولكن لم تبق ثقافة حية، خلاقة موحدة، إلا في الفن تقريباً. وفي اللحظة التي امتد فيها مكانياً هذا الإسلام، كان لا يفقد فقط قسماً هاماً من اندفاعه الثقافي ولكنه أيضاً كان يُقضم في منابعه الحية - التجارية خصوصاً - من قبل الأوروبيين. من هنا كان انحطاط ثان لمساحاته المركزية التي كان لها امتياز النجاح في التوفيق بين الدين والثقافة والسياسة. يجب أن نحترس إذاً، وفي الوقت نفسه، من التمجيد العربي الإسلامي البحت - والأوروبي أيضاً - من الكلاسيكية الخليفية ومن التوضيح الجديد للقرون المتأخرة التي تنفصل عن القمة بخمسة قرون، مستندين في ذلك إلى معاينة ثلاثية لتفوق عسكري عابر، ولتوسّع الإيمان ولثبات التراث. إن سنان في تركيا، ومهندسي ورسامي «الأكبر» الامبراطور المغولي في الهند، والصفويين الزهّاد في ايران، قد حققوا

---

(1) Hodgson, *The Venture of Islam*, II, P. 332.

أشياء جميلة، وعظيمة وسامية. ولكن هل كانت الثقافة مندمجة؟ وكيف كانت العلاقة مع الإرث؟ هل كان هناك نظرة مجددة للعالم، ووعي فكري بالذات؟

يبقى أن جزءاً واسعاً من الإنسانية، مكوناً من شعوب متتالية، قد غار في حضارة الإسلام ولعب خلال عشرة قرون داخل الإطار التاريخي الذي حددناه، دوراً مركزياً مسيطراً، مُوجِّهاً، ومتحركاً بإرادة قوة الإسلام. حتى سنة ١٥٠٠ لم تكن أوروبا الغربية هي المنافسة للإسلام، بل الصين: منافسة غير ملموسة، لكنها موضوعية على مستوى الإنجازات الحضارية. أظهرت بيزنطة والهند نقاطاً ضعيفة. وأخيراً كان الغرب الصغير قد تفوق على المجموع، بينما في سنة ١٢٠٠ كانت العقدة الثقافية الغربية لا تزال تبدو متأخرة. هذا النمو سيبقى لغزاً تاريخياً بالنسبة لنا، لأننا نعيشه بشكل أو بآخر كعاهة أو كانتصار، في زيادة الوعي التاريخي الذي يميز عصرنا. الحقيقة أن انبثاق أوروبا يستند إلى استقلالية محفوظة، واستطراداً إلى خروج للذات في الزمان والمكان.

في الوقت الذي كان فيه القسم الغالب من الإنسانية يعيش تحت ظل الإسلام، بعد تحطيم بيزنطة وضم الهند، احتفظت منطقتان فقط باستقلالها: الصين والغرب. إن استقلاليتهما وعزلتهما وخصوصيتهما، تجعل من مصيرهما شيئاً يمكن مقارنته، ما عدا مرحلة ما قبل اكتشاف أميركا حيث كان الغرب مشدوداً أكثر إلى ذاته، بينما كان التراث الصيني يسيطر على منطقة شاسعة من اليابان حتى الأنام ووسط الهند الصينية. إن الوضعية الدفاعية تحديداً، والابتعاد والهامشية والحدود الضيقة للأرض، هي التي أجبرت الغرب على أن يعتمد على إمكاناته الذاتية، وأن يبدو متواضعاً أمام «أقرب معلميه»[1]: بيزنطة والإسلام، وأن يبحث عن منفذ نحو الاتساع الجغرافي والتاريخي الكبير: أميركا من جهة، اليونان القديمة من جهة ثانية. بمَ يختلف الغرب عن الصين؟ إنه معزول مثلها، غيور على استقلاله، يتطور بتحريك داخلي لينابيعه. من هنا ثوراته المتتالية. لكنه يبدو أكثر قدرة على الانفتاح على الخارج، أو أُنه أجبر على ذلك بسبب تنافر مكوناته، وضعف طاقته الحضارية وحيويته البربرية. لقد كان عند الغرب عقدة نقص ، أو شعور بجنون العظمة أمام الإسلام ، بينما في الشرق الأقصى، كانت الصين قد التزمت صمتاً عجيباً تجاهه.

إن الغرب متناقض في خلقه، وفي كل مرة كان يفعل ذلك من خلال عمقه الخاص، ولكن مع حاجة دائمة إلى التوجه نحو الخارج: عنف ضد الخارج، استناد إلى نماذج من الخارج، حاجة إلى دور خلاصي Messianisme. وهكذا كان استصلاح الأراضي والحروب الصليبية، والنهضة، والتوطن في أميركا، والتصنيع والإمبريالية. لكن الربط غير ضروري: يمكن أن يكون هنا دياليكتيكاً ويمكن أن يكون تفككاً. قبل القرن التاسع عشر هل كانت أوروبا تسعى إلى الهيمنة العالمية بوعي؟ حتى بعد سنة ١٩٠٠ بقيت أوروبا منشغلة بنفسها أساساً، من هنا انهيارها الذاتي كمركز للقوة السياسية، وتشظّي الغرب، وإعادة بزوغ مجتمعات أخرى، لكنها متبدلة بالتدخل المؤقت لأوروبا، وحاملة لكل الآفاق الجديدة.

---

(١) التعبير لهودجسون.

الإسلام

حضارة، ثقافة، سياسة

في الوقت الذي كانت فيه أوروبا البربرية تعيش مرحلة تخمُّرها، ضعيفة وعاجزة، ولد فرد تاريخي سيشغل ولمدة ألف سنة مقدمة المسرح: هو الإسلام. أمبراطورية أولاً، ثم حضارة. هذا الإسلام يجب دراسته، بادىء ذي بدء، كمساهم في المسيرة العامة للتاريخ، ومع ذلك له خصوصيته، ولونه وزمنه وإلهامه الأساسي.

هناك إسلامان إذاً للبحث: إسلام كجزء من تاريخ كامل وعالمي، وإسلام متطور في التاريخ التجريبي كشمولية هي في الوقت نفسه دين وحضارة وسياسة وهيئة ثقافية. هذا الإسلام يختلف عن الإسلام العالمي من حيث كونه مرتكزاً على داخليته، معتبراً نفسه عالماً بذاته. المنهج نفسه بالنسبة لأوروبا، غير أن أوروبا في خصوصيتها تبدو لنا كحركة أكثر منها كشمولية تركيبية.

I ـ الحضارة الإسلامية

من وجهة النظر الزمنية بزغت هذه الحضارة، عندما تفككت الأمبراطورية السياسية (القرن الثالث ـ القرن التاسع). القرن الأول كان قرن الفتوحات والسيطرة، القرن الثاني كان قرن مطابقة هذا المعطى التاريخي مع المعطى الإيديولوجي ـ الديني ومع تطلعات الشعوب الخاضعة. لكن الخلافة العباسية في العصر الأول أفسحت في المجال للعديد من المراكز السياسية والثقافية التي راحت في القرون التالية تعمم حضارة كانت حتى ذلك الوقت مترددة وبقيت ثلاثة قرون حتى أخذت أشكالها الكاملة. وفي الوقت الذي كان يتراجع فيه الشعب العربي، كانت تستقر حضارة ذات إلهام عربي واسع حتى أطراف آسيا الوسطى؛ وفي الوقت الذي كانت دولة إسلامية ترى نهوض نفوذها، كان هذا الإسلام يتغلغل في الأرستقراطية الايرانية، في آرامي السَّواد ما بين النهرين، في الأقباط، وفي الغرب الأقصى، سكان شبه الجزيرة الايبيرية.

وهكذا برزت من أعماق التاريخ المنفي حتى الآن، مختلف التقاليد الثقافية الماقبل الإسلامية التي تشكلها الحضارة الإسلامية في وحدتها المؤكدة. حضارة واحدة لكنها محوَّلة بتعدد عبقريات

الشعوب التي التزمت بها. حضارة ولدت من الفتح ولكن خصوصاً من الحرية التي تلت ذلك. دون هذه الحرية المنتزعة بمقدار ما هي موهوبة، هل كانت عرفت هذه الحضارة توسعها الرائع في الزمان والمكان؟ وهل كانت توطدت؟ لقد أتت فعلاً حينما هبت ريح تردد على الشرق القديم المتجدد والمتحرر وحتى على توجه ثقافته الحاضرة والمستقبلية حيث وضع الإسلام والعروبة معاً موضع تساؤل. وفي القرن الرابع تم خيار لصالح هذا المجتمع، الذي جاء بدلاً من خيار قديم لقانونيّ القرن الثاني لصالح أسلمة الجسم الاجتماعي. كذلك لم يكن بديهياً فعلاً أن تكونت، حوالى سنة ١٠٠ للهجرة، عملية وعي في الكوفة والبصرة والمدينة للروحية الإسلامية. ولم يكن بديهياً أيضاً في عام ٣٠٠ أن تنتصر العربية ـ الإسلامية على الهللينية أو الايرانية. لكن الإسلام وجد مكانه في الشرق كما وجد هذا الأخير طاقته في الإسلام. حينئذ استطاعت الحضارة العربية الإسلامية أن تنتشر خارج مراكزها الأولى.

إن هذه الحضارة، الموحّدة والمتعددة الأشكال، العربية الإسلامية في نواتها الصلبة، التي عبرها ألف تأثير، متطورة لكنها مخلصة لروحية الوحي، تركيبية لكنها أصلية بقوة. وقد لمعت هذه الحضارة لمدة خمسة قرون ببريق هائل يمثل أحد أسمى جهود الإنسان. يقول هيغل: «لم يسبق أن أحدثت حماسة كهذه مثل هذه الأعمال الكبيرة». طبعاً الحضارة تحاكم نفسها، بالاندفاع الخلاق الذي تعطي من خلاله صيغة خاصة لمغامرة الحياة ولقيمها. إلا أن هذه القيم، التي تفلت منا دائماً لأننا نراها من الخارج، قد عاشها أناس وتحملوا مسؤوليتها بفرح بعد أن أعدوها ونشروها دون كلل. لكن أليست عظمة الإسلام في توحيده للناس؟

كانت الحضارة المادية للإسلام القاعدة القوية التي قام عليها البناء الثقافي: حضارة مائية لكنها تجارية ومدنية أيضاً. أضافت إلى العالم أهداباً صحراوية، وامتدت على طول الأنهار الكبرى: الفرات، دجلة، النيل، اوكسوس (نهر آموداريا) وإياكزارت (نهر سورداريا). كلها مراكز لأقدم الحضارات. ومنذ ذلك الوقت بدت كما هي: فتحاً ملحوظاً على طبيعة «عادية، ضعيفة ولامعة في آن. هذه الزراعة تفترض التنظيم وتدخُّل الدولة، وإدارة بيروقراطية، لكنها مهّدت الأرض للاستبداد والاضطهاد. من السهول الأندلسية الخصبة إلى واحات المغرب، إلى وادي النيل، إلى السواد العراقي وحتى فرغانة، كان الذين يحملون العالم الإسلامي وحياته على أكتافهم هم من أولئك العبيد والفلاحين المنسيين والمضطهَدين. يأتي أيضاً حادث تاريخي: غزو، ثورة، أو إضعاف لجهاز الدولة، وهكذا نرى السهوب التي تسودُ مجدداً والانشاءات التي تترك، والنكوص الذي يهدّد.

كانت الحضارة الإسلامية مدنية وتجارية. لقد أعطى الفتح العربي الإشارة لتمدين كثيف سواء في المجال المعد ليصبح عربياً دائماً، أم في المجال الايراني. إنه تمدين نابع من خطة موجهة، من إرادة استيطان واعية، لكنها تتطور مع النمو العام للعالم الإسلامي متلقفة في حركتها أفواجاً

كاملة من مهاجري الأرض.

المدن ـ المعسكرات في الكوفة والبصرة والفسطاط، كانت في الأصل إسقاطات للعروبة على عالم غير عربي خاضع بالقوة. هنا تعايشت جماعات قبلية كاملة أو جزئية منتزعة من السهوب العربية ومُجبرة الآن على أن تعيش تجربة مشتركة، دجّنها التاريخ بعد أن عرفت لامسؤولية وحرية الصحراء القاسية. إن هذا التحضر قد تم دون صعوبة، وحتى بسهولة مدهشة.

إن المدينة ـ المعسكر تحولت بعد أن نزع سلاحها إلى مدينة متحضرة Civile مع جامعها الأكبر وأسواقها المبنية، وأماكن التجمعات والبيوت الأرستقراطية، ومساجد الأحياء، وحمّاماتها، ومراكز القبائل التي تحولت إلى أحياء مدنية وضواحيها التي تنمو. إن الكوفة مع كونها عربية منذ القرن الأول، مع ما فيها من غبار الصحراء وروائحها، يسكنها شعب كامل من الأرستقراطيين اليمنيين، من ربيعة ومضر، تركت المكان لمدينة عادية لكنها معقدة ومبنية تجتازها عوالم اجتماعية متعددة، منفصلة، ووظيفية: عامة، أصناف مهنية، علماء دين، وضباط. إن المدينة الإسلامية تخرج من الغموض لتطرح نفسها حتى يومنا هذا، كإطار حياة للمسلمين، وحتى كمكان لوجودهم الحضاري، ومركز حياة اجتماعية مكثفة بالدين والثقافة. لقد استطاع ماسينيون أن يصف بريشته المتوترة الحياة المتحركة للمدينة الإسلامية، وغناها وتناقضاتها القاتلة، في العصر الذي أصبحت فيه ملامحها أكثر قسوة بشكلها الكلاسيكي: «البصرة لم تكن مدينة للجوء فقط، حيث كان يلجأ مزيج من النساء والأطفال، والعبيد والغنائم المسلوبة... لقد أصبحت بسرعة عاصمة كاملة منتجة، زراعية باهرة باعثة للتقنيات الصناعية، ومنصة عالية، لا لمسرح «برلماني» على طريقة الدراما والمحاكم اليونانية، بل عملية تحويل تربوي «جامعية» على طريقة الصور الساميّة الثقافية... إن نمو البصرة كان أزمة، حية وقصيرة، من نمو العروبة على الطريقة التي رسمها ابن خلدون».

بسبب عدم الثبات السياسي لتاريخ الإسلام الذي أصبح مستمراً منذ القرن الرابع عاشت المدينة الإسلامية دياليكتيكاً اجتماعياً متواصلاً. كثرة الفِرق، وفرة مذاهب الفقه، وأيضاً اهتياج وصراع طبقات ويأس الشبيبة. الأزمة الثقافية والأزمة الاجتماعية استقرتا دون القدرة على تغيير شيء من البنية الاجتماعية أو في النظام السياسي، أو في الإلهام الإيديولوجي. هذا النضج لحضارة شاخت بسرعة يعطي صورة سوداوية عن غضب التاريخ عندما تتكسر المشاريع الثورية النبيلة أمام جموده، لتُدفن في الرمل وتموت.

نموذج حضارة واحدة، اتخذت المدينة كإطار مميز، أخذت شكلاً في القرنين الثالث والرابع ضمن حركة واسعة لكل الطاقات، لتُنجز وتتطور في القرنين اللاحقين. هذه الحضارة المرتبطة بدين، وبنمط حياة، لم تفرض معاييرها فقط على مجتمعات متعددة ومجزأة سياسياً. لقد أرادت أن تكون معياراً لكل الأجيال القادمة: لقد ظنت أنها بلغت الكمال ببريقها أكثر من انسجامها الداخلي، لأن ما كان يعترض عليه أبناؤها بشدة، لم يكن وجودها بحد ذاته، بل مثل هذه السمات.

والسبب في بقائها أنها كانت محبوبة ومُستبطنة من قبل الأجيال التي عاشت في ظلها. في هرات، في المرو، في الرّي، في دمشق وحلب وبغداد والقاهرة والقيروان، أو في قرطبة، كانت الصورة هي نفسها، مع بعض المتغيرات، تغطي المسيرات الأكثر تواضعاً والأكثر ارتفاعاً.

ونحو سنة ١١٥٠ بدأ عصر جديد، ما بعد السلجوقيين في المشرق، وما بعد الهلاليين في المغرب، والصعود العدواني للمغرب الذي كان يضغط بثقله. لقد أفسدت الغزوات البدوية توازناً ركيكاً، بانتظار أن تهجم عليه حشود المغول. إذا بقي الإسلام حياً، فذلك تحديداً بسبب دعوته الحضارية، وأكثر من ذلك أيضاً، بسبب عالمية رسالته الروحية الصافية. لكن الحضارة الإسلامية خرجت من الأزمة، منقوصة، معدَّلة ومختلفة.

II ـ الثقافة الإسلامية

إن الثقافة العربية الإسلامية الراقية، ذلك الحجر الأساسي في البناء، لم تتجسد في التيار الفقهي، كما ظن دائماً، ولا في عقلانية الفلسفة، ولا بالاتجاه الصوفي كما يعتقد أكثر فأكثر. إن مفهوم العربي ـ الإسلامي ليس مفهوماً جزئياً لثقافة أكثر شمولية، كما أنه لا يتماثل مع عمل ابن قتيبة؛ إنه يشمل مجموع أغصان شجرة الإسلام الثقافية الموحدة أساساً في مداها ومنهجها. على امتداد خمسة قرون من التفتح، كانت لغة ثقافية مشتركة مع أفق الوحي الذي لا يمحى، تجتاز المجالات الجغرافية والعقلية في خراسان وفي اسبانيا، من ابن سينا إلى ابن رشد، وأيضاً ابن رشد الفقيه والفيلسوف المادي. ووحدة الثقافة هي أيضاً في شعورها أنها واحدة، وفي إرادتها أن تكون واحدة. إذاً يذهب عبثاً كل استشراق مخادع أو لاواعٍ يحاول مماثلة العربي ـ الإسلامي بالتيار الفيلولوجي والفقهي فقط، ويحاول تقليصه قبل أن ينزع عنه قيمته.

إن الحماسة الفكرية وجُهت كل أحوال التفكير الإسلامي ومسيراته، كما وجّهت حبُّ الاستقلالية. وتابعت هذه الثقافة بشراسة، كل أشكال المعرفة: التاريخ، الجغرافيا، القانون، علم الكلام المدرسي، الفلسفة، الطب، الرياضيات. إلا أن الرعشة الباطنية التي اجتاحتها كانت اندهاشاً بالله: لقد كانت ثقافة مركزها الله. وهذا التساؤل يلاحقنا دائماً، لأنه مع اتساع الفجوة التي أحدثها العلم الأوروبي في طبقات العالم الفيزيائي الأكثر صموداً، يبقى السؤال مطروحاً دائماً لمعرفة ما إذا كان العالم جديراً بمجهود الفكر. نيتشه قال ذلك سابقاً: إن فائدة العلم الوحيدة، أنه يسلحنا من أجل العمل. لكن جوهر الفكر هو في انطلاقه خارج مظاهر العالم، نحو ما هو قيمة وفكر في حد ذاته. لكن الله قد تكلم. ثم عمَّ الصمت عالماً يتيماً من أجل الله: ينبغي إذاً دراسة النص، لأنه أجل وأسمى من العالم، لأنه يجسد أثر ظهور عابر لله.

من بين كل الثقافات الدينية الراقية، كانت الثقافة الإسلامية الوحيدة التي امتلكت بعمق مفهوم الله «جاعلة من العلم، من هذا الواحد الأحد، الغاية الوحيدة للحقيقة»، كما فهمه هيغل

جيداً. ومهما كان عمق الإلهام الديني لأوروبا، المنقوش على كاتدرائياتها والمرسوم في رسومها، فإنها لم تنجح في سبر الله. وبعد انقسامها على نفسها وظّفت نفسها في العالم في الوقت الذي جعلت فيه الإنسان قيمة عليا. مع ذلك لاقت أفكاراً كبرى، هنا وهناك، تحديداً رائعاً: هذا التجريد الذي هو الله، وهذا الآخر الذي هو الإنسان، لكنه كان تجريداً معاشاً ومؤثراً. طبعاً قدمت أوروبا للعالم منتحباتها(*) ومسيحها، لكن ذلك كان ألم الإنسان الذي أدركته من خلال الله. إن الإسلام بأكمله كان مأخوذاً بضخامة هيمنة الله غير المرئي. أناس من أعراق وثقافات مختلفة اقتنعوا بأن حدثاً ضخماً قد حصل منذ مدة قصيرة، وبأن هناك زمناً قوياً في تاريخ العالم، وأنه قريب جداً، حتى أنه في متناول اليد. هذا الاقتناع انتشر على امتداد القرون الإسلامية، ومن خلاله أصبح الإسلام ديناً جماهيرياً. هذا الاقتناع الذي شعر به في البداية بضعة أناس من غير العرب، كان عطشاً لما هو أعلى من الحياة، لما يرفع بؤس الدنيا: الله الذي يكون فينا ولا يكون خارجنا. بالنسبة للصوفي كان الوحي الهاماً أيضاً، دفعه في مغامرة تعميق الأنا، لأن الأنا والله يلتقيان دائماً في الإسلام. إن رجال المعرفة، علماء الدين، كانوا أكثر حساسية لتاريخية الوحي، ولمفرداته، أي الاستثنائية. من هنا علم الدين: الحديث، التفسير، التاريخ، علم الكلام الذي كان غريزة معرفة، موجهة نحو مجال مميز، ولم يكن عبادة، بل كشف لما هو صحيح واستمرار بالمعرفة المتواضعة للمغامرة النبوية الساطعة. من هنا أيضاً المقدس: ليس رعباً أو قلقاً، لكنه المساحة التي نسقط فيها من ذاتنا القسم الأكثر خطورة. إن علم الله علم انتولوجي، وعلم النبي تاريخ أو قانون، لكن الله هو الأقدس والنبي يزداد قداسةً دائماً وأبداً.

III ـ السياسي في الإسلام

دين، حضارة، ثقافة: كلها عناصر قوية من الشمولية الإسلامية. ولكن ماذا عن السياسي؟

مستشرقو القرن التاسع عشر جعلوا الرأي العام العربي حساساً لفكرة الدين السياسي، ولبنية يجتمع فيها الدين والسياسة لتجعل من الإسلام قوة عدوانية، جدالية، ومفجّرة. إن الخوف من قوة الإسلام المحركة يأخذ في اللحظات التراجيدية شكل الدفاع والصراع والمشاجرة، أحد أكثر الأشكال الانفعالية في التاريخ، قد أبرز مفهوم الإسلام السياسي كتهديد متواتر، ومفهوم الدين السياسي كبنية تاريخية في أصول الإسلام: يقول غولدزيهر[1]: إن الإسلام قد جعل الدين دنيوياً. لقد أراد أن يبني حكماً لهذا العالم بوسائل هذا العالم. أما بالنسبة لـ سنوك هورغرونج المرتبط أكثر بالمشاريع الاستعمارية، فإن الإسلام «قد دخل في العالم كدين سياسي، ودلالته العالمية تعود إلى

(*) Pietàs منتحبة: إسم يطلق على عدد من اللوحات التي تمثل العذراء منتحبة فوق جثمان المسيح ـ م ـ.

(1) Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, Éd. Geuthner, 1920, P. 23.

التحالف بين هذين العاملين المتعارضين من حيث المبدأ»[1]. نفهم من هذا أن المقصود هو عملية تركيب قد نجمت بشكل استثنائي: الإسلام دين حقيقي، إلهي، أدبي، عبادي، والخلافة هي دولة حقيقية أولاً ثم أمبراطورية حقيقية. لكن الاستثناء لا يمكن أن يكون بنية مستمرة، من هنا بقاء الإسلام كدين، والانهيار السريع للامبراطورية، وحتى توسع الإسلام على أنقاض هذه الأمبراطورية. تحديداً هنا يمكن كسر هذا الوصل: إن الإسلام لم يصبح عالمياً إلا بعد أن امحت خصوصية السياسي فيه. ولكن لأن المرحلة البدائية عرفت كيف تربط بين الدعوة الشغوفة لله وبين التأكيد الذاتي للجماعة، لذلك بقي هناك استعداد مسبق، ولغة، وإشارة؛ إنه ليس لجوء من السياسي إلى الديني كشكل تنظيم ايجابي لدولة أو لمجتمع، ولكنه تضخيم جدالي حيث تستند قوة الدعوة على القيم الانفعالية الايجابية للأخوّة، وللجماعة وللوحدة. إن قوة الإسلام هي في كونه استطاع التعبير عن لحن المجموع: ليس هذيان الديماغوجيين من الطراز الحديث، بل الكثافة الدرامية للفترات الصعبة. وفي أنه لم يكن إلا كذلك.

ليس السياسي في الإسلام هو مفهوم السلطة، ولا السلطة بحد ذاتها، ولا البحث عن مبدأ لتنظيم المجتمع كجسم سياسي، ولكنه الحنين الصافي للعصر البدائي، مضافاً إلى القوة المحركة الدفاعية. إن الأمبراطورية الأموية كانت في آن واحد دولة عربية ـ قبلية ومملكة من النمط الشرقي؛ والدولة العباسية كانت مملكة ساسانية مجددة بطغيان مخفف. الدول الوراثية كانت ممالك محلية بسيطة، تكمن قوتها في المبدأ الملكي نفسه. إن الوهم في غلبة السياسي في الوجود الديني للإسلام قد طغى على فكر البعض بسبب الغليان الديني، وغياب الإطار المؤسسي كما كانت المسيحية الغربية للكنيسة والذي استثمر نفسه في القرون الخمسة الأولى في بحث مستمر عن الحكومة المثالية. في الواقع إن الخلافة العباسية لم تفعل سوى التأرجح بين التيارات الإيديولوجية المسيطرة، بين المعتزلة النخبوية، أو بين السلفية الشعبوية. إنها لم تخلق إيديولوجية دولة، كما أن التي سبقتها لم تستطع أن تذيب البنية القبلية العربية في كيان سياسي جديد. إن الدولة الإسلامية الكلاسيكية، مع كونها عاجزة عن تطويع المجتمع وعن تحديد الحضارة والثقافة، كانت مع ذلك حقيقة قوية في مجالات أخرى.

بالنسبة للقوى الإيديولوجية، أو للخيارات الثقافية الكبرى مثلاً، فإنها وإن لم تكن خلّاقة فقد كانت يقظة ومتنبهة. إنها لم تكن أبداً لامبالية أمام تكوّن الأفكار. لقد سمحت وشجعت أو على العكس صدّت بعض الحركات؛ إنها لا محركة ولا غائبة فعلياً. في المجال الاقتصادي الاجتماعي، كانت تعمل وفق صفتها المزدوجة كقوة وارثة للبنى السابقة وللدولة الأمبراطورية النابعة من الفتح، لا كدولة إسلامية بحتة. من هنا سيطرتها على قسم كبير من الجهاز الاقتصادي والجسم الاجتماعي،

---

(1) Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident, op.cit.*, P. 41.

وهي في هذا المجال صفة مميزة للدولة القوية، إلا أنها أقل قوة من الدولة المائية القديمة (مصر الفرعونية) أو الدولة المعاصرة لوجودها (الصين).

إن تكون الدولة الإسلامية قمعية، هذا واقع، لكن فضلاً عن ذلك، كان غيابها عن الساحة أو محوها قد سببا كوارث من كل نوع، مثل ضعف قوة الحضارة، والآثار المريعة للغزوات التركية المغولية، وانهيار العراق بين القرن الثالث عشر والقرن التاسع عشر، كذلك الضعف الثقافي الأساسي للمغرب الأوسط، كلها تشهد على ذلك. إذا كان الإلحاح السياسي قد استطاع السيطرة على الدائرة الاقتصادية فإنه لم يستطع فعل الشيء نفسه مع الدائرة الإيديولوجية أو الثقافية: إدخال تمييز رئيسي لتقدير أدوار الدولة والمجتمع. ما كان أولياً في الصين، كان الدولة، ثم الحضارة والدين. ما كان أولياً في الإسلام كان الدين، ومن ثم الحضارة والثقافة المتحدرتان من الدين، ومن ذلك الحادث الذي هو الفتح ونتيجته الطبيعية: الأمبراطورية. وإذا لم تكن الدولة الصينية موضع تساؤل فلأنها ليست وليدة فتح، من هنا التماسك السياسي الحالي للصين، ولكن الصين لم تكتشف لنفسها مهمة عالمية إلا اليوم. . . ومن هنا هذا التناقض الآخر: تكسر نفسها ثقافياً وتنفي جوهرها وماضيها. لكن الإسلام قد عرف الهدف العالمي إلا أنه لم يستطع تجسيده في جسم سياسي تام، على ما يبدو، بسبب وجود قطبين متعارضين تماماً. من المنطقي أن نأسف لكون الدولة العثمانية، الأكثر تنظيماً في الدول الإسلامية، والأكثر قرباً منا، قد غاصت في فتوحات المناطق المسيحية حتى إنها لم تحاول أن تهضمها، بدل أن تركز على تنظيم واستيعاب المناطق الإسلامية البحتة. مما يعني أن حدس جمال الدين الأفغاني كان صحيحاً تماماً: بنية سياسية واسعة معطاة من التاريخ، موجودة واقعاً، وتتمتع بمبدأ موحد قوي (الإسلام). ذلك كان حظاً من المحال تفويته أو تبخيسه. لكن الأذى كان قد حصل: محاولة أوروبا بمختلف الطرق وشتى المراحل من تاريخها، إسقاط الأمبراطورية العثمانية. إن محاولة أوروبا كانت الدفع باتجاه الغرب، ثم حركة أوربة القرن التاسع عشر التي أنجبت حركة «تركيا ـ الفتاة» وأخيراً، اتاتورك.

IV ـ استمرارية وانقطاع

الإسلام خلال مسيرته الطويلة كانت تقودُه قيادةُ شعب أو ثقافة: في البداية قيادة عربية بحتة، ثم عربية ـ ايرانية، ثم تركية ـ ايرانية، ليعيش في ما بعد مقسماً بين مساحات ثقافية متينة وقاسية. هذه الفكرة يمكن أن تكون خصبة إذا حددناها، لأنها تنير مشكلة الاستمرارية والانقطاع بتعابير غير تلك التعابير المزدوجة من المفاهيم الفارغة: قمة/ انحدار، انحطاط/ نهضة، عربي/ غير عربي، التزام/ بدع، دون ذكر الديالكتيك الحديث تقليد/ حداثة. إذاً، الإسلام الأول، الشامل والمتماسك كان تاريخياً على عاتق شعب، يتمتع أو لا يتمتع بثقافة وطنية قوية. أما الإسلام الثاني فيتميز بتعدد الاتجاهات، ويتوقف حينئذ عن أن يكون موضوعاً تاريخياً تاماً: ذلك هو القَطع

الرئيسي في الإسلام. عند عرب العصر الأموي كان يتركز كل الإسلام، وكذلك النواة المركزية العراقية ـ الايرانية للخلافة العباسية الكبرى كانت تمسك كل الإسلام أيضاً، كما ادعى ذلك كل من السلطنة السلجوقية والخلافة الفاطمية أيضاً. في الوقت الحاضر لا يمكننا أن نتكلم إلا عن مجالات عربية ـ إسلامية، ايرانية ـ إسلامية، تركية ـ إسلامية، أفريقية ـ إسلامية، هندية ـ إسلامية، كلها منغرسة في الزمن كما في تراث ثقافي نوعي. وإذا كان هذا الانحراف قد كسر الإسلام فليس لأنه جزّاه سياسياً ولكن لأنه قطع شبكة حية من المبادلات الإنسانية والثقافية، حاكماً على كل مساحة البقاء في عزلتها أو في الحوار الوحيد مع الماضي. ويبدو أنه ينبغي تأريخ بداية عصر التقسيم هذا بعد تيمورلنك، والذي بلغ أوجه في القرن العشرين بين الحربين العالميتين، بين سقوط الخلافة العثمانية والاستقلالات الحديثة. بطء في الاتصالات من كل نوع، ونسيان للعلاقات بين الجماعات.. ذلك ما يميز هذه القرون المظلمة مع كونها رئيسية وهي: القرن الخامس عشر، القرن السادس عشر، القرن السابع عشر، القرن الثامن عشر، وحتى القرن التاسع عشر. مثلاً بأي مقدار عرّف المراديّون الوجود والإنجازات الهندسية لمغول الهند، وعرّف الصفويون ما جرى في القرن السابع عشر في الجزائر، وعرّف عالم من فاس بما كتب في لاهور في القرن التاسع عشر، وفي قم وفي النجف؟ إن الثقافة الإسلامية الراقية في تونس كانت تابعة لما يحصل في فاس أو في القاهرة: استمرت في العيش لأنها أعطت الامتياز باستمرار للجديد على القديم، وفضلت التعليل بدل النص، أي أنها طرحت استمرارية. إنه لذو دلالة أيضاً أن نرى أنه لم يُعرف ويدرّس الزمخشري فقط ـ كلاسيكي متأخر من آسيا الوسطى ـ بل والتفتزاني والسبكي أيضاً، في الوقت الذي كان وطنهم الأصلي مجهولاً تماماً.

على المستوى الشعبي العميق، كان كل شيء يتم كما لو أن كل مساحة تعيش الإسلام على طريقتها. ومن المدهش أن حركة المرابطين الذين كان مركزهم في جنوب الجزائر أو جنوب المغرب، قد مدوا شبكاتهم عفوياً نحو مدن المغرب المتوسطية وأحياناً في الأوساط التي تحتفظ بعناد بالتراث الثقافي الإسلامي الكبير مثل آسيا البعيدة جداً. زهدي، شعبوي، أو فكري نخبوي، كان الإسلام المغربي ينضغط على ذاته، كذلك يمكننا قول الشيء نفسه بالنسبة للإسلام الهندي وللتبعية الايرانية، وللتبعية العربية ـ المشرقية. قدمنا فكرة أن الثقافة القويمة المدنية في هذا المجال كانت منتشرة في العالم الزراعي[1]، وعلينا أن نضيف أن الموجة ستنحسر قريباً من تخوم الصحراء باتجاه المدن. ولا يكفي أن نشرح الظاهرة فقط بالتهديد المعلق للغرب، نهوض أو بناء اللغات المحلية، تجذير لتراث سياسي خاص: هذا يستهلك ويُظهر تفجر الإسلام حتى قبل عدوان أوروبا المباشر. ولكن عندما كان هناك لقاء بين الأعضاء المتفرقة، لاحظنا بدهشة أن العمق الثقافي المشترك قد

---

(١) غيلنر Gellner مستعاد عند العروي في تاريخ المغرب *Histoire du Maghreb*, Paris, Maspero, 1971.

استمر هنا وهناك تحت الرماد، ففي تونس عرفنا البيروني، وفي لاهور درسنا سحنون. إذا كانت النهضة عربية أساساً فإن الذي هزها أفغاني من أواخر رجالات الزمن القديم، واعٍ للمعمورة الإسلامية، وأحد أوائل الأزمنة الجديدة. إن المساحة الناطقة بالعربية لأنها احتفظت في داخلها باللغة العربية، ستجد نفسها في أحسن حالة لتنبش التراث وتفهمه ولتتماثل به أخيراً. هذا التماثل ليس لغوياً فقط ولا ثقافياً بالمعنى الواسع. إنه يعيد إنتاج الاشتداد الأساسي للإسلام الكلاسيكي، المحصور في المساحة العربية: معنى المصير المشترك، ولكن الأمم المتعددة، والبحث عن نموذج المثال، وفي نهاية ذلك «البزوغ التدريجي لثقافة جديدة». وتصبح العروبة التاريخية المعاصرة هي رد الإسلام ـ الموضوع التاريخي الكلاسيكي. إن الغرابة هي في أنه للمرة الأولى في التاريخ تطرح العروبة نفسها بشكل واع كنهاية لذاتها، وإذا كانت تستعيد الحركة الشكلية للإسلام القديم فإنها تفعل ذلك بالدرجة الثانية لأنها تستند إلى هذا الإسلام الذي يتابع بدوره حياته الخاصة.

إن مشكلة الاستمرار في الإسلام العام على قاعدة الانقطاع الذي ذكرناه، تكمن أولاً في تحولاته وتركيباته مع الثقافات المحلية، ثم في الاعتراف الواضح والمعاش بشكل منفصل في كل مساحة بمثالية إسلام مرجعي، وأخيراً في البقاء الموضوعي، اللاواعي أكثر منه واعياً، للخيط الدقيق للثقافة الكلاسيكية خصوصاً وليس حصراً في المجال الذي أصبح عربياً. هذا التحليل للاستمرارية على ثلاثة مستويات يبرز دوام عمل التاريخ في العالم الإسلامي وأهمية الفترة المسماة «انحطاطاً». إن مفهوم الانحطاط الذي ألصق بالمرحلة ما قبل الحديثة، لا معنى له إلا من حيث أنه يسبق الموت: إنه لا يصلح إلا لمراقب خارجي يلقي نظرة استذكارية على حضارة مطفأة. إن مسلمي القرن الثامن عشر لم يدركوا هذا الانحطاط قبل الصدمة الأوروبية التي فتحت أعينهم على تفاوت في القوة، ليس بديهياً، بل غير مسبوق. ليس معنى ذلك أنه لم يكن هناك في الماضي انحطاطات داخلية. ولكن هذه الأخيرة هل كانت تتوافق مع انحطاط عام، أو مع نقل لمراكز الثقل في الإسلام بسبب تفجره كفرد تاريخي موحد؟ من جهة ثانية إذا كان صعود أوروبا وجشعها قد خنقا منذ القرن الخامس عشر بعض البلاد الإسلامية مثل مصر والمغرب، فإن الأمبراطورية العثمانية كانت لا تزال قوية في خضم القرن السابع عشر[1]. يمكننا أن نتساءل ضمن هذه الشروط عما إذا لم يكن وعينا التاريخي، مهما فعل، لا يزال أسير الأفق السياسي ـ الثقافي لعصره؟ إن الوعي الإسلامي، كصانع للتاريخ القادم، قد لجأ إلى مفهوم الانحطاط ليتهم الماضي الحديث، والوعي الغربي في عملية تبرير لهيمنته. شعر المسلمون تجاه سيطرة أوروبا البارزة اكثر فأكثر أنهم مجبرون على التفكير من جديد بماضيهم، في الوقت الذي يرفضون فيه بشكل مستمر سيطرة الغرب. لكنهم هنا أيضاً يتلقون تأثير الانفصال السابق بشنهم معارك معزولة. وهكذا كانت النهضة العربية والقومية

---

(1) D. Cantemir, *The History of the Ottoman Empire*, Bucarest, 1973.

العربية، ونهضة ايران حول التراث الأخميني وبناء الدولة الكمالية على نمط غربي، عكس ولادة دولة باكستان على قاعدة إسلامية صرفة. لقد كانت تركستان مبلوعة من روسيا القيصرية، ثم مستوعبة سياسياً من روسيا السوفياتية، دون أن يحرك ذلك عالماً إسلامياً مشتتاً وغير موجود إلا كدلالة جغرافية دينية عادية.

هل كان في العشرين سنة الأخيرة التي تلت التحرر من الاستعمار لقاءات صريحة على قاعدة إسلامية؟

لم يحدث شيء من ذلك، أو حدث قليل جداً. علاقات التضامن الوحيدة التي تأكدت كانت تستند إلى الإيديولوجية الأفرو ـ آسيوية والتي أصبحت حديثاً «عالماً ثالثاً». على العكس من ذلك، ولدت تناقضات جديدة في سنوات الحرب الباردة، صادرة من التناقض الأولي لهذا العصر، التناقض بين أميركا وروسيا. الإسلام أصبح وسيلة تحريك سياسية، ومثل شبح موجه ضد الشيوعية وضد القومية العربية. كذلك استطاع أن يكون، وما زال مستعملاً، لأهداف داخلية من المحافظة السياسية أو الاجتماعية. إن الغرابة في أن الكثيرين لا يتوقفون عن تمجيد القوة الجماعية المحركة للإسلام تحت شعار الأمة، بينما يبدو ذلك في عصرنا مبدأ ضعيفاً للتجميع أو الدفاع. كما أنه ليس موضوع بحث، أن يكون مبدأ ايجابياً للوحدة السياسية على مستوى العالم الإسلامي بأكمله، رغم الظاهرة الحديثة للنهضة الإسلامية. بالمقابل، إن ما يلفت النظر واضح ولا جدال فيه. إن الهوية الإسلامية قد استثيرت في إطار منطقة محددة وفي معركة محددة، في الجزائر ضد الاستعمار الفرنسي، وفي مصر ضد إسرائيل، لتغطي اللحظات التراجيدية للدلالة الأكثر علواً. لكن، المطلوب العمل من أجل معركة محددة ـ للوطن أو للقضية العربية ـ في عمق مشترك، وليس النضال من أجل بقاء الإسلام الذي لم يُهَدَّدْ كإيمان، طالما أن الوجود التاريخي للشعوب الإسلامية هو الذي كان معنياً.

ولكن الوضعية تنقلب. في الواقع، الإسلام الديني لم يعرف تراجعاً مثل اليوم: ليس عددياً، حيث يسجل نمواً ملحوظاً، لكن نوعياً. يغيب الإجماع الديني في البلاد الإسلامية القديمة، ويصبح الإسلام إيديولوجية الجماهير، حسب تعبير غرامشي، وأقل فأقل إيديولوجية النخب السياسية أو الفكرية. إذا كانت القيادات السياسية تراعي الإسلام، فذلك بالطبع حتى لا تنقطع عن الجماهير. وينقسم العالم الفكري إلى قسمين: علماء الدين الذين يصبحون، حسب تعبير غرامشي أيضاً، مثقفين «تقليديين» يعبرون بالطبع عن إيديولوجية قوية وأغلبية أيضاً، ولكنها تلتصق أقل فأقل بالواقع المحيط، وبمشاريع المستقبل. إن المثقفين ذوي النمط الحديث قد طلقوا الإسلام عملياً، ليتبنوا إما الماركسية، وإما إيديولوجية محدثة، وكلتيهما غربنة ثقافية. إن مثقفي الفئة الثانية مقطوعون لغاية الآن عن الجماهير بسبب مواقفهم العقائدية وبسبب قمع السلطات لهم. لكن

تأثيرهم على الشبيبة كان أكثر من تأثير علماء الدين التقليديين، وحتى على العالم السياسي ذاته، رغم المظاهر.

إن ما ينقص البلدان الإسلامية هو تحديداً ذلك النمط الإنساني للمثقف العضـوي، كما جسّده «علماء» العصر الكلاسيكي وما بعد الكلاسيكي. دون شك وبسبب عقلنة السياسي وتسيس العقلاني، يبدو العالم الحديث بمجموعه صارماً تجاه صورة كهذه. لكن مجتمعاً في صعود لا يمكنه أن يتجاوز المسؤولية الفكرية لتطلعاته. لم توجد مطلقاً عقلانية بحتة في أي مكان،. لكن وهم العقلانية البحتة ليس أقل ضرورة. لذلك يستطيع المثقف العضوي أن يحدد نفسه بقوته التكاملية، وبالوصل الذي يقوم به بين التاريخ الماضي والتاريخ المستقبلي، وبين المثال الاجتماعي والواقع الاجتماعي: لا كإيديولوجي لنظام اجتماعي معين، بل لسان حال حضارة مستقبلية.

٧ ـ مشكلة الاغتراب

من المحتمل أن محمد عبده كان على الطريق القويم أكثر من ضيا غوكالب(*) ومن لطفي السيد. لكن الإصلاح الإسلامي مثّل الحد الأقصى للتيار الفكري التقليدي، كما مثّلت الحداثة العلمانية أو الليبرالية للعصر الاستعماري، النقطة الأقل تقدماً للتيار الفكري الحديث. بقي المثقف العضوي غائباً عن المسرح، لأن العالم الذي يتطور فيه لم يكن يمسك مصيره بيده، ويعيش تحت صدمة التحدي الخارجي، مُستوعباً هنا وهناك بشكل سيِّء مثل جاذبية داخلية تبدو غير محتملة. كل ذلك للإشارة إلى ضرورة التنبّه إلى اغتراب مزدوج: اغتراب في الماضي واغتراب في المستقبل. ذكرنا سابقاً تفجر الحقل الإسلامي التاريخي، حيث تنحصر الفكرة التحليلية دائماً كما تنحصر في موضوعها المميز. لكن في المقياس الصحيح حيث ستبنى المساحة العربية الإسلامية، والايرانية ـ الإسلامية، والهندية ـ الإسلامية، يبرز المثقف العضوي كاملاً نشطاً في هذا البناء. لكن بشرط أن يحفظ حس القرابة التاريخية مع الثقافات الشقيقة، الذي هو حس جماعة ذات ماض نشّطه الدين. إن الماضي المجتاف بعمق لا يمكن محوه بجرّة قلم أو خفضه إلى مستوى التراث البحت. لأن أوروبا البربرية حفظت الحنين إلى عظمة الأمبراطورية وتابعت إعادة البناء، فولدت الحضارة الأوروبية، ولأنها لم تحتمل بربريتها، تاقت للحضارة وحققت ذلك. كذلك، دفع الاعتداد الثقافي عند العرب إلى رفض الهيمنة الاستعمارية: إنهم لن يعيدوا أبداً القرن الهجري الثاني، لكنهم يستطيعون بناء أحد الفروع الهامّة للحداثة المعاصرة. المسلمون يفكرون بعودة إسلاميتهم. ماذا سينتج عنها؟ طبعاً لن تكون هناك أمبراطورية عباسية جديدة، بل شعور تضامن، وإعادة اكتشاف للقيم، وتساؤل عن الذات، والعالم صالح للجميع.

(*) الاسم المستعار لمحمد ضيا (١٨٧٥ ـ ١٩٢٤)، الكاتب وعالم الاجتماع التركي الذي كان من أبرز دُعاة الحركة الطورانية. ـ م ـ.

لقد مر زمن مذ كانت الهوية الإسلامية معاشة في المجال الإسلامي، دار الإسلام. إنها اليوم بمثابة موقف في التاريخ. وبمقدار ما يتراجع الإيمان الإسلامي في الحقل الاجتماعي، فإنها تكون كانتماء لعائلة روحية ما في مجتمع متعدد. لهذا السبب يطرح موضوع الاغتراب أساساً على مستوى الوعي التاريخي، وخصوصاً في وسط هذا الفضاء الذي يطالب ويشكل علني بتواصل مع الإسلام القديم: العالم العربي. في الواقع نحن هنا أمام التناقض التالي: كلما ابتعد العرب عن المرحلة الاستعمارية، استندوا إلى أنماط ثقافية خارجية. يمكننا أيضاً أن نتساءل، رغم المظاهر، عما إذا لم تكن هناك صلات محددة قيد التشكّل مع المتروبولات القديمة، وعما إذا لم تكن هناك لحمة عمودية قيد النسج من الشمال إلى جنوب الكرة الأرضية، وما إذا كان التمفصل الأساسي لن يدفع بلاد أوروبا الاستعمارية نحو مجالها القديم وبالعكس. في مختلف الحالات: إن الأوروبية، والعربية، والإسلامية، والأفريقية، وكل الهويات الكبيرة لهذا العصر ستجد نفسها محطّمة في الوقت الذي تؤكد نفسها فيه بكل قوة، وبطريقة التضامن الموضوعي عينها التي نبعت من السيطرة الاستعمارية، التي عادت وبزغت بعد أن كانت منفية بقوة.

اغتراب أم تطور للتاريخ لا يقاوَم؟ لكن أليس الاغتراب عملية اجتياف للمسيطر عندما تتوقف الهيمنة المباشرة، أي بعد ما تسقط الدفاعات؟ لنتذكر حالة ايران المسلمة بعد ارتخاء النفوذ العربي، التي تعربت على مستوى النخب خلال عدة قرون. صحيح أن الاستعمار لا يقيم ممالك ثابتة، وقد رُفض كسيطرة، بشكل واع، في الهند كما في الجزائر، لكنه ترك فيها جذوره: الحداثة، القومية، الماركسية، وعملياً الخصوصية اللغوية أو الثقافية للمتروبول، حيث تتعلق القوى العميقة بهوية تاريخية قوية، بعد وقت أولي تبدو فيه الردود الثقافية عاجزة عن محو الثقافة الاستعمارية. هناك حظ لحدوث اختيار في قلب عملية الاغتراب: يُحتفظ بما هو رسالة عالمية، ويُرفض ما هو خصوصية. أمام اللغة العربية والإسلام، انتهت ايران بأن رفضت الأولى واستبطنت الثاني. هل سيكون للمغرب وللهند، ولأفريقيا، ولأندونيسيا القوة ذات يوم على طلاق لغات أوروبا، وتقبُّل في الوقت نفسه وبسرور الرسالة العالمية لهذه الـ أوروبا ذاتها؟ طبعاً إن التكنولوجيا ليس لها ذلك. أما الإنسانية، والعقلانية، والليبرالية، فلها ذلك، لكنها لم تتشكل أبداً بطريقة متماسكة. تبقى المحاولة الماركسية، مع ضخامة علامة الاستفهام التي تثيرها. «إنه إسلام الأزمنة الحديثة» هكذا أعلن بعد الثورة الروسية ماكس فيبر الذي كان يفكر دون شك بميزته الشاملة أو العادلة، لا بديالكتيك السيطرة وبالهوية في تاريخ الشعوب. لكن المقارنة ليست حجة، ويوجد في موضع آخر أن أوروبا لم تتبنَ الماركسية كإيديولوجيا وتنشرها بوعي كما فعلت مع القيم الليبرالية.

هل يمكن تجاوز الاغتراب الاستعماري الثقافي، دون مساعدةٍ من هذا للاغتراب الآخر، الأكثر غربية، الذي هو الماركسية؟ الواقع أن الاستعمار قد صان بمركزية أوروبية الثقافات غير الأوروبية، ورُفض إرادياً، وأن المستعمِر ذاته قد رفض رسالة الشعوب الخاضعة، وأخيراً رفضَ

وجودُ مشروع واع لبناء الهويات القومية أو الثقافية. كل ذلك يدع مجالاً للتفكير بأن المقصود هو ظاهرة عابرة. لأول مرة في التاريخ تم التصدي لسيطرة متماسكة وقوية، ويبدو ذلك بسبب تناقضها: فهي تنبعث من حضارة ممركزة حول ذاتها، ولكنها تتخذ الشكل البربري للفتوحات السابقة. من جهة أخرى، هذا الجذب الثقافي البحت لا يمكنه أن ينفُذ إلا على المناطق التي أصابها الثقل الاستعماري بعمق، والتي تستدعي لمواجهته إما ينابيع الماضي، وإما ثقافة البلدان الشقيقة التي تملك هوية مؤكدة لأنها نجت من تلوث مباشر. يبقى أنه في هذه المرحلة العابرة يبدو المفكر المتثاقف، أكثر من السياسي، كإحدى الظواهر الأكثر إثارة للفضول في التاريخ المعاصر. للوهلة الأولى يمكننا تشبيهه بالمثقف الهلليني، المصري أو السوري، الذي ينقطع عن عالمه الأصلي ويستند إلى أفق ثقافي هلليني. لكن حتى تصحّ هذه المقارنة، يجب أن تكون الثقافة الأوروبية قد اختفت في فضائها الأصلي وأن يأخذها الاسكندرانيون الجدد على عاتقهم، في مضمونها وفي لغاتها. لكنهم واعون لهويتهم الأصلية ولا يفتأون يعودون إلى عالمهم. وكما أنهم ليسوا موالي أوروبا، فإن المثقفين من النمط الحديث ليسوا إذاً اسكندرانييها. لكن دون أدنى شك هناك محاولة في هذا الاتجاه لا تعبرٌ عن ذاتها على مستوى الخلق، بل على مستوى المعاش الثقافي، وهي محاولة أليمة لأنها تحديداً، شبه اغتراب.

VI ـ الأمة العربية: التكون والتطور

تفجر الإسلام كشمولية منظَّمة، ولا سيما سياسياً، وذلك قبل اعتداء أوروبا الإمبريالي. وحتى يضطلع هذا التفجر بمهماته، كان على كل مجال إسلامي ـ قومي أن يحدد لنفسه بشكل إيجابي هوية جديدة. هذا العمل بدأ في مطلع القرن التاسع عشر في المجال العربي. لكنه تم في كل المواضع الأخرى بسهولة نسبية تاركاً المجال لأمم بسيطة غير معقدة، أمم في البداية وعلاوة على ذلك مسلمة، أما في الحالة العربية، فقد كانت تلك الولادة صعبة. أكثر من أي مجال آخر استعاد العالم العربي الحركة العميقة للتاريخ الإسلامي. الأمة العربية إذاً لا يمكن أن تكون أمة عادية معرَّفة بخصوصياتها. إنها قوة موحدة، وديالكتيك للأمة الواسعة والأمة الضيقة؛ إنها تاريخ في مرحلة حمل[١].

فسَّر المستشرقون كلمة أمة بمعنى الجماعة، خصوصاً عندما كان الأمر يتعلق بالأمة الإسلامية. من البديهي أن العرب اليوم يعطون مضموناً قومياً وطنياً وسياسياً للمفهوم القديم للأمة. هل معنى ذلك أن أمة عربية Umma و Nation يتطابقان؟ طبعاً لا.. لأن الكلمات محمَّلة بتجربة تاريخية مختلفة حقاً. إن الكلمة الفرنسية Nation لها في الأصل مضمون تمييزي أكثر منه تركيبياً. ضمن إطار معين، المملكة الفرنسية مثلاً كانت تُصنِّف الجماعات الأقلية (أمم نورماندية، بيكاردية..

(١) انظر بهذا الصدد مؤلفي: الشخصية العربية ـ الإسلامية والمصير العربي، م.س.

إلخ)، وبالنسبة للعالم الخارجي فإنها كانت تسمي، وعلى امتداد العصر الحديث، الجاليات المتاجرة مع قنصلها: لدينا في مثل هذه الحالة مدى أوروبي داخلي يعتمد على وحدة الحضارة بالنسبة للآخر، الذي هو المسلم.

ولا لزوم للتذكير بالأثر الموحِّد للثورة الفرنسية، خصوصاً تأكيدها للأمة لا ككيان داخلي فقط، بل أيضاً كأساس للسيادة السياسية.

إن الأمم الأوروبية وعت ذاتها في القرن التاسع عشر، حيث كان مبدأ القوميات يميل، رغم مواجهة الأمبراطوريات المتعددة الجنسيات، ليصبح أساس التنظيم الداخلي لأوروبا. وكان من نتيجة الحرب العالمية الأولى أن وضُعت الأمة موضع الممارسة كقيمة ومثال مع النتائج التي نعرفها. ولكن إذا كانت الظاهرة القومية قد بلغت ذروتها بين الحربين العالميتين، فإن الأمم الأوروبية كانت في طور التكوين منذ تأسيس الممالك البربرية، بمعنى أن بناء الأطر السياسية المميزة أسهم بقوة في تغذية الفروقات بين الشعوب. وبمنأى عن هذا الإطار، هناك لغات وثقافات تظهر ببطء ثم تتبلور. تلك هي، بتلخيص سريع، التجربة التاريخية الأوروبية للأمة. ويمكن أن نتساءل بأي مقدار قد صُدِّر مفهوم أوروبا للأمة، الخاص بتاريخ أوروبا، إلى غير أوروبا، مع باقي اختراعاتها؟ بأي مقدار مثلاً استعاره العرب ليبنوا في وقت واحد دولهم ـ الأمم المميزة (مصر، الجزائر، سوريا) وإيديولوجيتهم للأمة العربية الكبيرة الموحدة؟ الحقيقة أن هناك داخل الواقع العربي عملية اجتياف للصورة الأوروبية، لكن ثقل التجربة التاريخية النوعية لا يظهر أقل أهمية من ذلك.

أمة عربية وبلاد عربية في التاريخ

من الصعب الحديث عن أمة عربية عشية الإسلام، لكن يمكننا الحديث عن عالم عربي له هوية ثقافية ما، مكونة من «العالم العربي من الداخل» ومن تشتت في سوريا وبلاد ما بين النهرين. لقد كوّن الإسلام الأمة، بنية من التضامن السياسي ـ الديني التي امتصت شيئاً فشيئاً كل الحقيقة العربية، حقيقة الداخل وحقيقة الخارج.

أيام الخلفاء الراشدين، كذلك أيام الأمويين، كانت الأمة معرَّفة بوصفها الأمة العربية الإسلامية، أي في آنٍ واحد عربية وإسلامية، مُبعدة منها الأقليات العربية غير الإسلامية، وطبعاً غالبية الشعوب الخاضعة التي تشكّل الامبراطورية، لأن العرب كانوا مسيطرين على الأمبراطورية الأموية مع الإسلام كإيديولوجيا. أما بالنسبة للشعوب المفتوحة ـ من مصريين وفرس وبربر وآرامي العراق وأكراد وأتراك ـ فإن هؤلاء لم يكونوا لا عرباً ولا مسلمين بغالبيتهم.

في العصر العباسي المتأخر، بعد القرن العاشر، وتحديداً بسبب تفجر الأمبراطورية، تأكدت وتوسعت سيرورة الأسلمة والتعريب التي كانت قد ارتسمت منذ العصر العباسي الكبير (القرن الثامن ـ القرن التاسع). لكن يجب عدم الخلط بين الظاهرتين. إن فارس بمنطقتها الخلفية الثقافية

التقليدية (آسيا الوسطى، الهند الشمالية) أسلمت دون أن تتعرب لغوياً. بالمقابل فإن معظم الأراضي البيزنطية السابقة والعراق تعربت وأسلمت في آن. ولكن الغريب أن الأسلمة فيها لم تكن كاملة كما في فارس. على عكس ذلك في المغرب، حيث الأسلمة كانت سريعة وشاملة، لم ينتشر التعريب الشعبي في كل المناطق. طبعاً هناك دائماً ظاهرة مهمة قد حدثت، في لحظة يصعب تحديدها لكنها لاحقة دون شك للقرن الحادي عشر؛ هذه الظاهرة هي التعريب العميق للمساحة التي هي عربية اليوم، ورفض اللقاح العربي في العالم الايراني وتوابعه (الأمبراطورية العثمانية مثلاً). إلا أن اللغة العربية بقيت طويلاً عند الايرانيين والأتراك لغة ثقافة نخبوية وما زالت حتى اليوم اللغة الدينية. ومن المهم الإشارة إلى أن هذا التطور العميق لم يكن إلا موضوعياً، ودون أي إشراك للوعي. ماذا حصل فعلياً في العالم الإسلامي في القرون التي شهدت ولادة وتطور الأمم الأوروبية ـ من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر؟

١) استمرار مثالية الإسلام الموحد الملائم للأمة القديمة.

٢) تفجر الإسلام عملياً، بمعنى أن التضامنات الثقافية، والتجارية، والإنسانية، والسياسية قد ضعفت بشكل خطير إلى درجة أنها تجزأت. هذه الحالة لم يتم التعويض عنها بعملية بناء جديدة وفقاً للمساحات الجغرافية أو اللغوية، ولكن بعملية بنينة اصطناعية بأمبراطوريات. بكلام آخر، إذا كانت الصلات قد انقطعت تماماً بين الفرس الصفويين والمغاربة مثلاً، فإنها وبالكاد تُرى بين المغاربة أنفسهم، أو بين المصريين والعراقيين، وبين العراقيين والتونسيين، الذين يتكلمون جميعهم اللغة العربية. إن الأمبراطورية العثمانية التي أخضعت القسم الغالب من المساحة اللغوية العربية، لم تُقِم إلا علاقات ثنائية بين كل ولاية والعاصمة. وكلما تقدمنا في الزمن، كان هذا التفجر المزدوج يتعمّق، ليبلغ ذروته في الثلث الأول من القرن التاسع عشر.

٣) إن هذا لا يمنع كل مساحة كبيرة من أن تعيش الإسلام على طريقتها، على مستوى الثقافة العليا وعلى مستوى الدين. وهذا كان محدّداً في بناء اللغات الأصلية، والحضارات المحلية، وتقاليد الحكم، لكن على مستوى كل بلد على حدة. إذاً في قلب ما أصبح اليوم العالم العربي، لم يكن هناك أي وعي لتضامن في العِرق واللغة والثقافة أو التراث. كذلك كان البناء العميق للبلاد المختلفة عن بعضها قد تم مباشرة وفقاً لاستقلالية كل بلد عن النفوذ العثماني. فالمغرب وتونس ومصر وبعض مناطق شبه الجزيرة العربية غير المراقبة من الأمبراطورية (كنجد واليمن) تجد نفسها ذات تراث وطني أكثر صلابة منه في الجزائر، وسوريا، وفلسطين والعراق. لكن هذه الحالة لا تُفهم فقط من خلال السيطرة العثمانية، بل يجب أن تضاف إليها دون شك الفروقات في التطور خلال هذه القرون المظلمة والقاسية التي تمتد من القرن الحادي عشر حتى القرن الخامس عشر حين عرف العراق فراغاً شبه مطلق، بينما عرفت مصر المملوكية عصراً ملحوظاً من التنظيم.

استنتاجاً يمكن القول: على الأقل حتى سنة ١٨٥٠ وتقريباً حتى إقامة الأنظمة الاستعمارية المباشرة (العشرون سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر)، لم يكن هناك وعي عربي موحد يشمل مجمل المجال اللغوي العربي من الأطلنطي حتى الخليج، أو وعي جزئي يشمل بلداً أو بلدين، أو حتى وعي وطني معمّم في الدول المتطورة سياسياً. ولكن هناك ظاهرة ملحوظة في القرن العشرين هي ولادة الشعور الوحدوي والوعي الوطني الضيق، لا بشكل معارضة الواحد للآخر، بل بشكل تكاملي. بعد هذا يجب إعادة توكيد البنى الموضوعية الكامنة التي سمحت بهذا التطور في أعماق الواقع وفي التطور الطويل الذي رسمناه.

تطور الوعي الوحدوي، تطور الوعي الوطني

يجب الاعتراف بأن الظاهر الثقافية للنهضة قد مهدت لتطور هذين الوعيين، وذلك بإعادة بناء التراث العربي وبإعادة العلاقات مع مرحلة المجد الماضي، أي بنشر نفَس النهضة وإيديولوجيتها. إن النتائج المباشرة لهذا العمل الذي كان مركزه المحور المصري ـ السوري، كانت بزوغ لغة وأدب عربيين حديثين، أي إعادة تعريب من أعالي المشرق. إن إعادة التعريب هذه التي امتدت تدريجياً إلى مناطق الأطراف كما إلى الطبقات الأكثر عمقاً في الحقل الاجتماعي، كانت تتغذى وتُواجه في الوقت نفسه من الاستعمار الغربي أو على أقل تعديل بالهيمنة الغربية. وإلى المسيحيين الذين تعربوا أضيفت إرادة التحرر من النير التركي، التي كانت أقل حدة عند الأكثرية الإسلامية. إن الإيديولوجيا القومية الوحدوية، السياسية أساساً، استخدمت مكاسب النهضة ولكنها تميزت عنها. إنها تطورت كظاهرة ذات استمرارية مع الحرب الكبرى في المناطق التي تسيطر عليها مباشرة الأمبراطورية العثمانية (الهلال الخصيب). ومن المحتمل أنها كانت معادية للأتراك ولكن ليست معادية للعثمانيين، ذلك أن الأمبراطورية الحميدية وحتى سنة ١٩٠٨ قد نشرت إلى حد ما إيديولوجية مؤيدة للعثمانية ذات مكونات قومية متعددة (أتراك، عرب، إلخ..).

والانكليز بدورهم شجعوا العرب على التجمع في مملكة مميزة تضم شبه الجزيرة العربية وسوريا وفلسطين والعراق. هكذا وبكل الطرق بدت العلاقة مع الخارج أساسية في صياغة وعي عربي سياسي، أي وعي أعِدّ ليتبلور في كيان سياسي متجاوزاً التقسيمات الإدارية السابقة. إن فرنسا إلى حد واسع كانت سبب فشل هذا التجمع، كما منعت انكلترا قبل قرن من الزمان توحيد المشرق العربي تحت سيطرة محمد علي.

إن سقوط مثل هذا البناء الاقليمي على قاعدة عربية لم يمنع العالم العربي من التشكل في دول، وأن يتنظم ويتأكد سياسياً ويعيش تجربة استقلال نسبية. بسبب سيطرة الغرب ما بين الحربين عرفت دول المشرق استقلالاً شكلياً. ومن الآن فصاعداً ستنتظم النضالات تحديداً ضد الغرب، سواء من أجل بناء الأمة العربية، أو من أجل التحرير الوطني في كل بلد، مع تفوق ملحوظ للنمط

الثاني من النضال. والعلاقة الديالكتيكية تنشط بمقدار كثافة معارك التحرير الجزئية. ومع ذلك، لم يكن المرء سورياً، عراقياً، تونسياً أكثر مما كان يعي ذاته عربياً مسلماً، بل كان العكس.

ساهمت وسائل البث الحديث في الثلاثينات (مدرسة، صحافة، دور نشر، راديو)، عبر تعميق عملية إعادة التعريب الثقافية، ساهمت في تطوير الحركات القومية الكبرى الضيقة، وفي تقوية التضامن العربي. وتدخُّل الجماهير في التاريخ قد لعب، على هذا الصعيد، دوراً رئيسياً.

لا شيء أكثر من مرحلة ما بعد الحرب يبرر هذه العلاقة الديالكتيكية من المبادلة. لقد عرفت هذه المرحلة بالتتالي:

١) تحرير المغرب ودخوله المذهل في الدائرة العربية.

٢) بروز المشكلة الفلسطينية التي بلورت الشعور الوحدوي بقوة.

٣) ظهور الناصرية التي هدت مصر إلى الفكرة العربية، والتي طوّرت في الجماهير العربية العاطفة الوحدوية، فلم تكتف بربطها بعدد من الأهداف (البحث عن الكرامة والاستقلال، الجذرية الاجتماعية، تضامن العالم الثالث) بل حققت في الواقع عدداً من الوحدات العابرة.

٤) تكوّن فكر البعث، وإعادة تنظيم سوريا والعراق تحت سيطرته.

شهدت الستينات التطور الأقوى للإيديولوجية الوحدوية من خلال قطبيها الناصري والبعثي.

كان العمل الوحدوي قبل هزيمة ١٩٦٧، هجومياً، استبعادياً، يؤلّب قسماً من العالم العربي ضد قسم آخر. بعد ١٩٦٧ بدأت تبرز إجماعية عربية، إعادة تجميع الوعي العربي خارج إطار الأنظمة السياسية الاجتماعية:

العالم العربي بأكمله جعل من القضية الفلسطينية اهتمامه الكبير، واتخذ وجهاً موحداً أمام الخارج في الوقت الذي أُبعدت فيه مشاريع التوحيد العدوانية.

والنتيجة اليوم في فترة ما بعد الناصرية هي أن الإيديولوجية الوحدوية قد تراجعت كإيديولوجيا سياسية، لكن العالم العربي ينظم تبادلاته ومشاوراته أكثر، ويبدو للعالم الخارجي كندّ متماسك وموحد تقريباً.

من جهة أخرى، إن الدول القطرية التي عادت وبرزت في التاريخ تبني نفسها وتتمتن من الداخل.

إن الحساسية العربية الجماعية الحالية، خصوصاً في المشرق، ثبتّت إلى حد كبير مكتسبات قرن من النهضة والتوحيد، لكن وإلى حد كبير أيضاً، نجد أن أسطورة الدولة ـ الأمة العربية القوية الموحدة المركزية، المتماثلة مع أمجاد العرب الأوائل، هي اليوم مفتتة، باستثناء الرومانطيقية

القذّافية. لكن مشكلة المستقبل تكمن في عدم تقييم هذه الوضعية المتجاذبة بلغة الإخفاق أو بلغة إرادوية، بل بالأحرى بصياغتها بتعابير ديالكتيكية كدينامية حية متناقضة وكسيرورة تبني حقيقتها تدريجياً.

احتمالات المستقبل

إن الأمة العربية اليوم هي أمة ثقافية كما كانت الأمة أمةً دينية. إنها ليست كذلك سياسياً، بمعنى أنها مغطاة ببنية الدولة القسرية، ولكنها كذلك بالمعنى الذي تأكدت فيه بالنسبة للعالم الخارجي كمتحد صلب، لا يتجزأ، شبه أسطوري، واع بعمق بوحدة المصير. إنها البنية الفوقية التي تشرف على الدول ـ الأقطار، وتمنحها وجوداً في العالم وموقعاً في التاريخ العالمي. تنبغي أخيراً صياغة عقيلة للانتماء المزدوج وتنظيم المستقبل وفقاً للحاضر. من الضروري أن يبقى الوعي العربي بمستوى قوته العادية، لكن لا يكون سلبياً أن نوظف كل شيء بانتظار تحقيق وحدة موضوعية كشيء مطلق. وبمقدار ما ينبغي أن يكون الوعي العربي مؤكداً كشيء مقدس لا مساس فيه، بمقدار ما ينبغي أن تكون الممارسة مرنة، أمبريقية وواقعية. فما هي متطلبات اختيار كهذا؟

إن تحقيق الأمة العربية كجسم سياسي قد لا يتم، ولكن قد يفقد كل شيء إذا كانت ستولد وتتوسع إيديولوجية الدولة القومية الضيقة: مثلاً إيديولوجية شبه الجزيرة العربية الكبرى، الجزائر الكبرى، مصر الكبرى. طبعاً إن اختصار الخريطة السياسية العربية شيء مرغوب فيه، وطبعاً سيكون صعباً نفي وجود قوى كبرى داخل المجموع العربي، مثل وجود الدول الاصطناعية أو غير القادرة على الحياة. لكن برأيي إن كل سياسة قوة الدولة تنتشر في الدائرة العربية الداخلية لن تكون خطرة فقط، بل سيكون مصيرها الفشل، لأن هذه القوى الداخلية، كما يعلم كل واحد منا، قائمة على الرمل. والقوة المستهدفة، المجزأة، لن تكون إلا قوة ثانوية.

إن ما يهدف، جدياً، إلى الإيديولوجية الموحدة هو القوة، القوة التي تعطيها دولة كبيرة ذات أهداف واضحة، وتمتلك وسائل إكراه مركزة. ولكن كيف يمكن أن نتخيل ولو للحظة واحدة أن أميركا، وأوروبا وروسيا ستسمح بخلق تجمع متماسك كهذا في قلب العالم القديم، هذا عدا عن الصعوبات الداخلية التي ذكرناها؟ لذلك فإن المطلوب فعلاً هو طاقة مدهشة حتى تتمكن عملية خلق كهذه من النهوض والبقاء: إما بحماسة فريدة، وإما بعنف تاريخي لا مثيل له ودون أي ممارسة للفتح الثوري. في هذه الحالة، حتى يتوحد العرب عليهم أن يكرهوا بعضهم، أن ينقسموا ويدخلوا في لعبة التصفيات الجهنمية، وأن يدخلوا من جديد في لعبة اللاهوت.

إن الحاضر كما هو، هو الذي يقدم نقطة الانطلاق الصلبة. لتستمر مهمة الدول حول محورها الخاص في المجالات الاقتصادية، والجامعية، والمؤسسية والاجتماعية: بناء الهيكليات العملية بالتفصيل التي لا يمكن لأي دولة كبيرة إنجازها، وعلى النظم السياسية أن تتوحد في

مؤسساتها، في الوقت الذي تكثف فيه مبادلاتها الحقيقية. لأنه إذا لم يتصل المستويان ـ مستوى الثقافة الرمزية والسياسة الخارجية العليا من جهة (التي من خلالها فقط تتوجد الأمة العربية) ومستوى البنى المادية من جهة أخرى ـ فلن يكون هناك ديالكتيك، بل حقيقة فصامية وتعيسة. ولكن التطور ممكن أن يحدث، وهنا دور البترول الذي يمكن ويجب أن يغذيه. إن البترول اليوم يشدد الفروقات فهو يذهب باتجاه مضاد للوحدة. وغداً سيصبح قاعدة جيدة للتطور وللوحدة بعد أن تخلف الأزمنة الراندة أزمنة المأساة، وبعد أن تسير الأمة العربية بحماسة وعناد، ودون أن تتخلى عن مطلقها. ولكن لتخدمه لا بد لها من السير على طريق نسبية أمبيريقية، ولكنها عقلانية مع ذلك.

ملحـق

الأمة العربية والتأخر التاريخي، حسب عبد الله العروي

أزمة المثقفين العرب[1] هو ثالث كتب العروي. يأتي بعد الإيديولوجيا العربية المعاصرة (١٩٦٧)، وتاريخ المغرب (١٩٧٠). إنه يمثل نتاج فترة النضج. يتجاوز هذا الكتاب بغنى مفاهيمه، ودقته، وبقوة التجريد فيه، وباتساع نظراته، وبذكائه الاستثنائي، كل كتب العروي السابقة، ويرتفع فوق الإنتاج الفلسفي العربي بمجمله.

الكتاب قصير نسبياً ومكتوب بلغة دقيقة، تلميحية، قاطعة، لا يمكن استيعابه من أول مرة لغنى التحليلات فيه. يجب قراءته مرتين، ثلاث، أربع مرات والقلم في اليد: لن نجد فيه موضوعة مركزية واحدة سهلة الفهم منذ البداية. بل عدة تأملات ذات منحى عالمي، عربي، إسلامي، وعالم ثالثي، دون أن يؤثر ذلك في تماسك الأسلوب واستمراريته.

لقد طرد العروي من نفسه كل ذاتية، إلا تلك الرغبة القصوى التي تدفعه للكتابة: رغبة الذكاء المتطلب، ورغبة الرجل الملتزم كلياً في مغامرة النهضة العربية. كذلك يلمس كتابه الذكاء وليس القلب؛ إنه يضرب لكنه لا يؤثر. ذلك هو هدف المؤلف لأنه اختار الموضوعي ضد الذاتي، العقلاني ضد الرومانطيقي، التاريخ ضد المطلق، ذلك ما حكم كل منهجه.

ثلاث موضوعات رئيسية في الكتاب: دور التاريخ والتاريخانية، دور التقليد، ودور الماركسية. إن المفاهيم المستعملة هي مفاهيم التاريخ والتراث والهيمنة والتأخر التاريخي والثقافة، ومفاهيم العقلانية والعالمية. من خلال ذلك تطل أطروحة مركزية يبرهن عليها عبر معالجة الموضوعات المختارة بواسطة تلك المفاهيم الإجرائية.

الأطروحة المركزية

تقسم الأطروحة المركزية نفسها كجبل الجليد إلى قسمين، قسم مخبأ وقسم ظاهر: القسم المخبأ هو التماس لوحدة التاريخ الإنساني، حيث يصبح الهدف هو التوصل إلى عقلنة للحياة الاجتماعية وإلى الشمولية. إذا كان التاريخ واحداً، وهدف السياق التاريخي توحيد الإنسانية، فإن العلاقة مع الخارج تصبح مهمة جداً. إن التاريخ بحد ذاته يتحدد بالمستوى الفارقي بين

---

(١) *La Crise des Intellectuels arabes*, Paris, Maspero, 1974.

المجتمعات، مما يسبب الهيمنة التي تفرز سياق تقليد أو إقفال وتأخر بالنسبة للمجتمع المسيطر وضرورة اللحاق به.

نصل إلى القسم الظاهر من الأطروحة. منذ القرن الخامس عشر والغرب يشكّل المركز التاريخي المسيطر لأنه يجسد الحداثة، تلك البنية التي تتجاوزه وتجهد عناء في فرض نفسها.

وفي كل الأمكنة الأخرى كان هناك تأخر تاريخي: في أوروبا ذاتها ـ في ألمانيا، في روسيا ـ وفي غير أوروبا أيضاً ـ في اليابان، في الصين، في الهند ـ وفي العالم العربي حتماً. إلا أن العالم العربي يراوح مكانه جارّاً دائماً تأخره، الذي إنْ لم يوضع له حد فإنه يحمل خطر التعمق. لِمَ هذا الشذوذ؟ لأنه لا يريد أن يحمل في داخله تلك الثورة الثقافية التي مارستها سابقاً ألمانيا في القرن التاسع عشر، وروسيا لينين، وصين ماو: إدراك لوحدة التاريخ ولمعنى التاريخ وللضرورة المصاحبة للخضوع للحركة العامة. هذه الحركة تسمى عقلنة وتحديثاً. إن العالم العربي يبقى مثبتاً حول غيريته، إذاً حول تراثه الثقافي، منغلقاً ضمن وهم صافٍ وبسيط. من البديهي أنه عاجز عن تقديم بديل للحداثة، هذه الحداثة التي ولدت في الغرب، المعرّفة كعقلانية في كل الاتجاهات والتي أصبحت مصيراً عالمياً. إذاً لا خلاص خارج الخضوع للفكر التاريخي: يجب التضحية بالجوهر للمحافظة على الوجود. «إذا كان ذلك سيستمر»، يستنتج العروي، «فإن من المحتمل أن العرب سيكونون آخر من سيعي التاريخ.. إن الوصول إلى نهاية الفكرة التراثوية يتطلب الكثير من التواضع، خصوصاً القبول بعدم التميز عن الآخر إلا «بلهجة»، على قاعدة أفكار مشتركة. ثقافتنا الحديثة ستكون مشتقة، لنقبل ذلك إذا كان هو طريق الخلاص».

تتضح لنا خطورة مثل هذا الالتزام السياسي ـ الثقافي. إنه يعني أن نعلن موت الثقافة العربية الكلاسيكية، ويعني زوال تماثل العرب مع الإسلام التاريخي. ومن الممكن أن يعني أيضاً أن هذه الثقافة، بالمعنى الواسع، ستذوب في تلك التي قهرتها، لولا أن العروي لم يُزِلْ السحر لا بل القيمة عن الثقافة الغربية بما لها من خصوصية. إن الشمولية مثل الماركسية، المقروءة من زاوية تاريخية، تسمح لها تماماً بالنفاذ من فخ غربية عادية. ويذكرنا بأن «الماركسية تقدم إيديولوجيا قادرة على رفض التقليد دون أن تبدو خاضعة لأوروبا». ويحدد هذا الغرب كـ «تكوين اقتصادي ـ اجتماعي ـ ثقافي». إن العروي لا يتكلم مثل بيكر ولا مثل فون غرونبوم أو مثل أتاتورك أو تقيزاده، ولكنه مثل لينين: مستغرب ضد الغرب (عندما يتماثل الغرب مع الهيمنة) حيث تكون الحداثة قومية سياسية ـ تاريخية. إذا كانت الحداثة النابعة من الغرب تمثل الصورة القائدة للمستقبل، تُقبل كواقع ولا تكون قيّمة إلا إذا وحّدت الإنسانية. إن الماركسية نفسها المقروءة بشكل انتقائي، والمطروحة كأفضل تمهيد تاريخي لمشكلة التأخر، تقوم مسافة بينها وبين النظرة العربية، إن لم نقل إنها نظرة تتجاوزها.

أخيراً إن المفكر المغربي المدافع عن الإسلام أمام المستشرقين (فون غرونبوم مثلاً) وعن العقلانية والتاريخ أمام التقليديين، يتصور بالنسبة للمستقبل نقداً جذرياً للعقلانية الغربية بحد

ذاتها، وذلك سيكون عمل الجميع، غربيين وغير غربيين.

ولا نتكلم بعدها عن تنازل غربي أو عن اغتراب في غرب ما، سواء كان غرب الليبراليين أم غرب ماركس. إن نقطة انطلاق العروي هي حساسية قوية ضد الهيمنة، ونقطة وصوله هي التبعية المتجاوَزة. هذا واضح وصريح. يبقى أن موقفاً قاطعاً كهذا يترك شعوراً بعدم الرضا. ومع الجهود المبذولة للفهم، يبقى لدينا إحساس بأن الأشياء ما زالت غامضة، وبأن العروي نفسه شخص غامض: أوروبياني/ ضد الأوروبي، عروبي تاريخي/ لاعروبي ثقافي، ثوري/ ضد الثوروية، ماركسي/ ضد الماركسية، واع للاعتراضات التي يمكن أن نوجهها له وهو نفسه يقوم بها، يبعدها أو يدمجها حسب الحالات، وهذا ما يجعل فكره غنياً وتأليفياً؛ إلا أن موقفه متماسك وثنائي في آن لأنه يقوم على وعي من الدرجة الثانية، لا يبرز إلا بعد أن يطرح المشاكل الحقيقية دون إهمال أي واحد منها.

ثلاث موضوعات: تقليد، تاريخانية، ماركسية

هذه الثنائية العميقة في موقف العروي نجدها في أبحاثه حول التقليد، رغم الوحدة الظاهرة. يبدأ بنقد الأنتروبولوجيين الغربيين للالتباس الذي يدخلونه بين تقليد ـ بنية وتقليد ـ قيمة. يأخذ حالة المغرب مثلاً ويحاول أن يبرهن على أن التقليد عوض أن يكون جموداً داخلياً، كان سيرورة رد فعل، تقودها نخب مدينية ضد الهيمنة الخارجية. المقصود هنا هو العمل الواعي التاريخي وليس المصير.

ينتقد العروي طريقة وافتراضات فون غرونبوم لأنه رد الإسلام إلى ثقافة فقط، وفي هذا إضعاف لمفهوم التاريخ. أما من وجهة نظر الاستقبالية(*) فإن الاثنين يصلان إلى النتيجة نفسها.

فون غرونبوم يطرح السؤال التالي: «إبقاء أو ترك المبدأ الأساسي؟ استمرارية أو نهاية لثقافة تعلن بداية ثقافة أخرى؟ لكن الإسلام يرفض الغرب.. وهو لا يستطيع أن يصبح حديثاً إلا إذا أعاد تفسير ذاته من وجهة نظر الغرب الحديث... ومن هنا»، يتابع العروي، «الأهمية التي يوليها لدراسة المؤرخين». ألا يلجأ العروي، من وجهة نظر تاريخية لا من وجهة نظر ثقافوية، لا إلى الغرب كثقافة بل إلى العقلانية ذات الأصل الغربي؟ هذه العقلانية ينزع عنها صفتها الغربية ويبرجزها وفق الصورة الماركسية اللوكاشية مستلهماً العالمية النهائية. فون غرونبوم يعتقد أن الإسلام ـ الثقافة قد تحول إلى تقليد، ولهذا السبب ذاته لا يمكنه أن يعرف تجدداً داخلياً. يناقش العروي منهجه وأفكاره فيقول: هل هو نفسه بعيد عن أن يفكر الشيء نفسه عندما يجعل الثقافة

(*) الاستقبالية: علم يدرس الأسباب العلمية والاقتصادية والاجتماعية التي تدفع تطور العالم العصري والتنبؤ بالأوضاع التي يمكن أن تنجم عن تأثير هذه الأسباب. ـ م ـ.

العربية الكلاسيكية غريبة عن الإنسانوية العربية المعاصرة؟ إنه يدين، عن قناعة، هذه التقليدية التي أصبحت عبادة للماضي، كاغتراب للأجيال الحية في الأجيال الميتة، خصوصاً لأنها تؤدي إلى دعم موضوعي للتبعية. من هنا فإن السلفي (المقصود هنا التقليدي الماهر، المتميز عن جسم علماء الدين)، يصبح أكثر خطورة من النخبوي (المتغربن دون ارتباط مع عالمه). التقليدية الثقافية تجد جذورها في تفوق البرجوازية الصغيرة في الأفق السياسي والثقافي العربي. لكن البرجوازية الصغيرة العربية ثنائية: فهي تلعب ورقة الحداثة في القطاع التقني، وورقة التقليد في المجال الثقافي، والهدف الوحيد لذلك هو بقاء سيطرتها على الجماهير. وبما أن هناك ميلاً عاماً نحو التبرجز الصغير للمجتمع العربي، إذا أمكننا قول ذلك، فإنه لا يتوفر حظ كبير للتخلص من الفكر التقليدي.

إن العروي لا يضع آماله في البروليتاريا التي تتكون، لكنه يؤمن بمهارة الأقلية المثقفة الثورية، على الأقل بقدرتها على لعب دور الموقظ، وذلك بسبب انفتاحها على العالم الخارجي. ولكن هل يتواصل الفعل الثقافي مع الفعل السياسي؟ العروي يؤكد ذلك على امتداد كتابه، لكنه يمرر بصمت هذه العلاقة في النهاية، وبرنامج العمل المقترح هو ثقافي بحت لأننا لا نرى كيف يمكن لحداثة ثقافية جذرية أن تتم دون استيلاء على السلطة. إلا أنها تبقى وهمية، على الأقل على مستوى العالم العربي ككل. عندها نسقط في البطولة والإرادوية. لكن هذا ليس المهم لأن من الصعب دائماً اقتراح حل لمعضلة حقيقية: العروي كانت له هذه الشجاعة، شجاعة الوقوف ضد كل النماذج، وأن يقترح بعد مسيرة معقدة حلاً بسيطاً هو نقيض الحل السهل.

إن المشكلة هي في أن نزع قيمة التقليدية ـ المناسِبَة في ذاتها ـ يؤدي إلى نزع قيمة التقليد الثقافي، أي الشخصية الثقافية، وإلى نفي الاستمرارية التاريخية، وإلى تبعية ذاتية. لكننا أمام عالم يتميز تحديداً بالهيمنة المتلقاة ـ واجهها بإحياء كل ما هو قادر على تقوية الأنا، بماضٍ ذي عظمة لا جدال فيها، وبدين ذي أهداف عالمية قائم على قيم تمس الوجود العربي بعمق. من بين كل المساحات الثقافية الكبرى، فقط العالم العربي والهند أصابتها الهيمنة المباشرة. وأكثر من الهند، عرف العالم العربي عملية ابخاس لقيمته لا مثيل لها. وهذا ما يفسر الغرور التعويضي والوهم، ويفسر لماذا لم يكن للعالم العربي رد فعل مثل روسيا واليابان والصين. هذا النقص في الجرأة، هذه الانتظارية، هذا «التراجع» في الوقت الذي مر ما هو قاسٍ، ألا ينقلب كل ذلك إلى وعد للمستقبل ليبدو كأحد حظوظ الغد؟ يقول العروي إنها عودة للمخيال أيضاً، وطبعاً يجب الحذر من كل تمجيدات الإسلام والعروبة التي يقوم بها أصدقاؤنا الغربيون وغيرهم الذين يودون رؤيتنا نلعب دوراً مركزياً في الإنسانوية ما بعد الحديثة، كما يرى بومات Bommate أن الجمود مع البقاء هو في نهاية المطاف أفضل من الذوبان في التاريخانية[1]. يبقى أن العروي الواعي لكل هذه الأبعاد، يقوم

---

(١) في سجال دار بينه وبين غينون Guénon.

باختيار سريع، قاسٍ وشبه نهائي. وتتسارع الاعتراضات: الوعي الصحي للتراث لا يتعارض مع موقف ملتزم في التاريخ؛ هناك احتمال لإعادة إحياء بعض القيم في عالم محكوم بالتعددية من وجهة نظر الوعي الثقافي؛ العالمية ترتبط كثيراً بغرب ما زال حاضراً ومميزاً؛ إعادة قراءة التاريخ العالمي تفرض فكرة نسبية الغرب لكل العصر الحديث. ويتبين في كل الحالات الإفراط في أي شكل من أشكال المركزية الأوروبية. إلا أن العروي يعود ويقع بشكل قدري في الوقت الذي يعتقد فيه أنه تخلص منها بالتاريخانية ونتيجتها الطبيعية التي هي الماركسية التاريخية.

إن التوسيع الذي يعطيه العروي لهذا المفهوم يضفي على دفاعه ثقله وجديته. إن التاريخانية هي عموماً إعطاء التاريخ «وزنه الحقيقي»، هي إدراك «إيجابية الحدث»، هي التفكير بالحقيقة كسيرورة تتم لا كمعطى يجب كشفه. ليس المقصود الإيديولوجية العادية للمؤرخين؛ مع أن العروي لا يبتعد عنها. الايجابية التاريخية هي أدنى مستوى في التاريخانية. ولكن في التماس معنى ووحدة التاريخ، وإمكانية تعويض التأخر بالمرور في مراحل ضرورية، وبفعالية دور المثقف والسياسي، يكمن التعريف الدقيق للتاريخانية. بمعنى واسع، كل فهم تاريخي هو جيد. إن المهمة الموكلة إلى المثقف وإلى السياسي هي نقطة رئيسية تجعل من التاريخانية ذاتها، كفلسفة، رافعة للتاريخ الحقيقي. إن التاريخانية كونها التصاقاً بالواقع، تصبح «المنطق الداخلي للفعل السياسي»، و الممارسة Praxis بامتياز لكل المجتمعات المتأخرة وليس فقط للمجتمع العربي[1]. إن اهتمام العروي يتجه عموماً نحو العالم العربي. فبعد النهضة الأولى الساذجة، لدينا نهضة ثانية وحديثة، تفتحت في بداية الستينات، خصوصاً في بيروت حول مثقفين تقدميين وبتأثير الفلسطينيين. هؤلاء المثقفون عثروا على «تاريخانية فعلية» وأعادوا تاريخانية الألمان وتاريخانية ماركس الشاب ولينين ما قبل الثورة الروسية، طالما أن وضعية التأخر ذاتها تعيد، موضوعياً، انتاج المناهج الفكرية نفسها. إن الممارسة السياسية، يقول العروي، تفرض التاريخانية كضرورة واقعية، وكإيديولوجية طبيعية ضد الانتقائية؛ والماركسية المبسطة والشعبوية أو الدغماطية، وضد التطورية الاستعمارية، والتقليدية الإسلامية.

وهذا ما يفضي بنا إلى إبراز المفاهيم التالية: إمبريالية ـ هيمنة، تراجع ـ تخلف، تاريخانية ـ ممارسة؛ ويودي بنا أيضاً ـ أوينبغي ذلك؟ ـ إلى تجاوز كل الماركسيات العادية. ونكتشف من جديد استقلال السياسي بالنسبة لإشكالية الطبقات ـ وكيف نلحق بالعلم السياسي الأمريكي ـ وننتقد الاقتصادوية الماركسية كتنويعة من تنويعات التطورية الليبرالية، والماركسية الشعبوية التي تلتقي مع اليوتوبيا الإسلامية، والماركسية الشرعية (التي هي ماركسية الأحزاب). لماذا؟ لأن كل هذه

(١) أدرك آلتوسير تماماً تكوّن تاريخية غرامشي، الموروثة عن كروتشيه Croce ـ لكنها مقلوبة ـ، الذي ورثها بدوره عن هيغل، بوصفها الشرط الفكري الضمني لكي تخترق عقيدةُ ما التاريخ الحقيقي. من هنا أهمية هذه الفلسفات بالنسبة إلى الدين: Althusser, *Lire le Capital*, Paris, Maspero .

الماركسيات تجهل عمق الحقل التاريخي، أي أنها تنفي وحدة المعنى ومشكلة التأخر، وكل المشاكل الأخرى التي تراها التاريخانية في بداية كل تحليل للواقع العربي. هل المقصود إذاً عند مثقفي النهضة الثانية، كما عند العروي الذي يجعل نفسه ناطقاً باسمها، ابتعاداً عن الماركسية؟ أو بالأحرى، ماركسية مجددة لا يرى العروي خارجها أي نهضة ممكنة؟ نحن هنا أمام نبوّة جديدة. الممارسة تغذيها الفكرة. وهي بدورها تغذي الفكرة. لينين وغرامشي يلوحان في الأفق. وهذه الماركسية الجديدة الواضحة بشكل مميز، والمحددة، تصبح العقل الأول للعالم العربي، كما تصبح التاريخانية الشكل الأكثر ايجابية للعالمية أو الشكل الآخر للواقعية. إن فصل «منطق العالم الثالث والماركسية» يتطلب وحده نقاشاً طويلاً، نُحيل القارىء إليه، ولكن نقول بكلمة إن العروي يطرح في هذا الفصل مفهومه المركزي للتأخر، ويستخرج مفهوم التاريخ نـافياً مفهـوم الثورة الاجتماعية التي تـرعب القيادات السياسية الحالية، لأنها وحدها تسحر الشبيبة برومانطيقيتها.

إن كون العروي يعي تعدد الماركسيات، هل يبقيه ذلك في الماركسية؟ ولو أتى إليها بقومية سياسية تاريخية وأخيراً بـ . . . تاريخانية، فهل ينفيها؟ إنه يبرر تفضيله لماركس على هيغل أو فيخته Fichte، لأن ماركس ينزع عن التأخر صفته الألمانية ويعممه. ولكن إذا كانت العالمية تتحدد بالبورجوازية صانعة العصر الليبرالي، فإننا نعود إلى ماركس واحد: إما أن يُؤخذ وإما أن يُترك.

من وجهة نظر فكرية، ليس هذا الأساس، رغم أهميته من وجهة نظر عملية، على الأقل مؤقتاً. إن الأساس في هذه المسيرة المنطقية والموضوعية، هو أن نجد التطلب المزدوج، العقلاني والتاريخي، قائماً ضد كل الاغواءات. هذا الخط العام اشتركُ فيه، رغم كل الاختلافات وهي ليست ثانوية. إن الحقيقة العربية، مثل الحقيقة العالمية، ستتبع دون شك ميلها الخاص، ولكن الجهد القوي للعالمية بواسطة الفكر كما عند العروي، يبقى بمثابة الشهادة على تأخر تاريخي متقلب إلى تقدم فكري استثنائي.

أوروبا في خصوصيتها

I ـ الذات التاريخية الأوروبية

تقدم الذات الأوروبية نفسها وبصورة متضاربة، مركَّبةً وذات أصالة عريقة في آن. ولكونها نهلت من منابع مختلفة (العصور القديمة، الجرمانية، المسيحية) فإنها بدأت تتحلل منها تدريجياً لتؤكد نفسها من خلال تحولات متتالية، كتحرك أو غزو أو تفكك من أجل إعادة التركيب. ولأن أوروبا بدت متواضعة أمام عصور قديمة رائعة وأمام مسيحية مفروضة، فإنها قد تجاوزت الأولى وابتعدت عن الثانية.

إن استعداد أوروبا للاستيعاب التام وكونها مبدعة وغير مستقرة، جدلية ومتناقضة، فإنها لم تعرف أبداً طعم الطمأنينة والراحة، وهو ما يمكن أن يسمى تاريخاً راكداً أو وجوداً دون تاريخ. إن عمرها من عمر الإسلام، ولكنها ورثت قاعدة ثقافية قديمة ومثالاً سياسياً قديماً، وديانة قديمة، جاءت كلها لتحط عند شعوب فتية. على العكس من ذلك، كان الإسلام، وهو مبدأ فتي، قد زُرع بين شعوب قديمة. وحيث نستطيع الحديث في الإسلام عن الضرورة والإرادية والوحدة والتركيب والنزوع نحو الاستمرارية، يجب أن نستعمل بالنسبة لأوروبا عبارات مثل الحدوث، والاستسلام لكل ما هو غير متوقع، والانقسام على الذات، والصدّ، ونزعات الخلاف. إن أوروبا لم تتماه أبداً مع مبدأ واحد، ذلك أنها لم تخضع وجودها لمبدأ واحد ظاهر. من هنا فضّلت المستقبل على الكائن، والحركة على الجمود، وإبداعاتها على شخصيتها. وكل حركة فيها تنفي الأخرى، لكنها تتكامل معها. ولا تبدو واحدةٌ منها قادرة على فرض نفسها دون أن تدفع الثمن غالياً أو دون الرجوع إلى الوراء. إن أوروبا التي تعود في تكونها إلى أصول متعددة، كانت أيضاً متنوعة في تحولاتها التي استطاعت تقبلها وتمثلها وتجميدها لفترة معينة. هناك إذاً عملية قطع، ولكن هناك تكاملاً واستمرارية في حدود معينة.

وكما أن الغزوات الجرمانية لم تستطع إلغاء العصور القديمة، لم يستطع عصر النهضة إزالة العصور الوسطى بضربة واحدة، وكذلك سارت الثورة الفرنسية بمحاذاة الثورة الصناعية دون أن تشعر بذلك. لم يحصل قطع جذري واع ومقصود ودائم، بحيث يمكن الإعلان في آخر الطريق عن نهاية حضارة وثقافة وديانة وعالم معطى بكل تشعبات دلالاته. يتحسس الوعي التاريخي الأوروبي

ويلتمس منذ الغزوات الجرمانية استمرارية زمنية؛ والنَّسب مع روما أكيد، موضوعياً. الكنائس الرومانية والكاتدرائيات الغوطية ليست مطروحة على المسرح الأوروبي كأبنية غريبة لشعوب منسية. رغم أنها تُنازع، فإن المسيحية لم تمت. إن البابوية، وهي مؤسسة تعود إلى ألفي سنة، لا تزال تقف على قدميها. لا أتكلم هنا عن البنى العميقة المادية أو الروحانية والقائمة بصورة نهائية. إن المقصود هو الاستمرارية الثقافية الواعية التي تجعل أوروبا تميز صورتها الحديثة ولكنها تتعرف على نفسها في مجمل تاريخها، وأن العصور الوسطى ليست مساوية للشرق القديم أو لمصر بطليموس كما بالنسبة للإسلام. إن الإسلام قد فرض قطيعة إيديولوجية في وعي الشرق التاريخي، كذلك مصر الفرعونية مثلاً قد زالت من ذاكرة الشعب المصري لتبزغ من جديد من ليلها الطويل بعد أن نبشها علم الآثار الأوروبي. لا مجال، إذاً، لنفي الأسس الثقافية للهوية الأوروبية، ولكن تحولات هذه الهوية، تجبرنا على تعريفها لا بالمضمون بل بقفز مرتبط «بعمل»، بقفز يتقدم القطيعة لكن ليعمم كل قطيعاته.

II ـ ذات وحضارة

إن الصورة الحديثة تسيطر قطعاً على مصير أوروبا، لكنها لا تستنفده. لقد دفعت أوروبا استثنائياً في طريق مشروع مثمر، محصور في الزمان وذي مردود تاريخي كبير. وشيء ذو دلالة أنها كانت ظاهرة نهضة تلازمت مع إصلاح ديني، هي التي ساهمت في ارساء الحضارة الإوروبية الجديدة. هذه النهضة التي هي استمرارية ونقيض لما سبق، حدثت في البدء في البلد الذي كان مشبعاً بالتقاليد القديمة، حيث يمكننا أن نجدها بسهولة: ايطاليا. إن أول أوروبا حديثة قد تأثرت وصبغت بمقاطعاتها المتوسطية، حيث كان الاحتكاك يحدث بقوة بين الحضارات الكبيرة المختلفة (العصور القديمة والإسلام). وهكذا طرحت الاستمرارية كعنصر أولي في مشروع القطع، كذلك بدأ الانفتاح التدريجي على الخارج من أجل إخصاب الإبداع الداخلي أساساً. وبواسطة الاستمرارية وتقليد الأخرين حدث الإغواء. وبتوسط الفن القديم والفكر اليوناني والعلم العربي والتقنية العربية حصل انبعاث الطموح الفكري والمناخ الذهني، والتطلعات الجديدة، وأخيراً إرادة منافسة الثقافات الكبرى، ومن هنا تحقيق الذات. وكما أن كريستوف كولومبس في بحثه عن الهند اكتشف أميركا، كذلك أسست أوروبا بأكملها الثقافة والعلم الأوروبيين بعد أن اضطربت في بحثها عن الثقافة القديمة والعلم العربي. وإذا كانت أوروبا الحديثة قد تماهت مع فكرها الجديد كما مع إبداعاتها، فإن ذات أوروبا الشاملة تتحدد بقدرتها الفائقة على نفي ذاتها لتعيد بناءها من جديد.

إن الإبداع الأوروبي كان في أساسه تطوراً أكثر منه إبداعاً صافياً. لم تخترع أوروبا العلم ولا الموسيقى ولا الفلسفة ولا التقنية، لكنها أعطتها تطوراً غير معروف وغلّفتها بالجدية والحقيقة. لقد رأينا أن أوروبا إذا كانت قد قامت بتحول كبير في «نشاطها»، فإن هذا التحول قد انعكس على

مضمون الذات الظاهرة. لننظر إلى هذه الجرأة التي تدفع حضارة ما، و«برضاها»، إلى أن تضع نفسها موضع شك، لكن المسألة تبقى دائماً مطروحة، وهي لماذا التحقيق المفاجىء غير المنتظر، والذي نعرفه الآن، نموذجاً للبشرية جمعاء؟ يجيب عن ذلك هيغل بتفسير جدلي وهو الكمون تحت طبقة من البربرية، من مبدأين خصبين ـ الجرمانية والمسيحية ـ ومن لقائهما المفجر الذي سيستدر فيما بعد.

ولكن إذا التمسنا امتداداً تاريخياً مع روما تنقلب المعطيات وتصبح كما يلي: لماذا بقيت أوروبا كل هذه القرون حتى تجد طريقها وتصوغ كلاسيكيتها وتفجر حيوية فكرية فنية حضارية؟ لأن حالة البربرية كانت انهياراً للحضارة المتوسطية التي انفصلت بعنف عن أصولها الشرقية. بعد اتجاهها شمالاً بدأت أوروبا المتلعثمة، تعيد بناء ذاتها على الفراغ، بينما كان الإسلام يرث شرقاً نظّمه الفرس بدقة. من الممكن تدمير حضارة ما في مكان محدد ولكن من غير الممكن تدمير فكرة الحضارة. إذا أخذت النهضات تذوب منذ العصر الكارولنجي، فلأن أوروبا الرومانية القديمة جداً لم تذعن أمام اجتياز صحرائها البربرية. ولكن عمق هذه الصحراء يشرح التأخر واستثنائية النجاح الأوروبي. إن ردم هوة التأخر سريعاً يؤدي إلى حضارة براقة لا إلى ثورة ذات توجه عالمي. من هنا هذا التناقض في الحضارة الأوروبية. إن القوة الديالكتيكية لأوروبا تأتي من الميزة المركّبة لتكوينها. وهذه القوة نمت على حساب عدم الاستقرار والإخلاص للذات وبتشويه ما. إن الطاقة المبذولة في الإنجازات كانت كبيرة ولكنها ليست استثنائية في التاريخ. إن أطروحة الاستثناء البروموثيومي يجب أن تُرفض: وفي حال وجودها فإن الفكر البروموثيومي لا يعني شيئاً آخر سوى عمق من البربرية ممزوج بنزعة الحضارة. ليست كمية الطاقة هي التي تشرح نجاح أوروبا، بل توجهها الجديد وتنقل أهدافها: توظيف الفكر في الأشياء، الاختيار التدريجي للعالم ضد العالم الفوقي أو بواسطة العالم الفوقي (فيبر)، ومركزة المطلق في أعماق الذات. والنجاح يصبح قدرياً في مثل هذه الخيارات الأساسية، لكن بالنسبة لحضارات الذات أو الاستمرارية فإن خياراً كهذا يصبح لاغياً وموضوعياً، اعتباطياً أي نسبياً. إذا كان العالم لا شيء بالنسبة «للروحاني» المسلم أو المسيحي، فإن كل ما نقوم به هنا لا طائل تحته. إن الإسلام لم يجهل التوجه العقلاني ولا حب الدنيا، ولكن القيمين عليه فضلوا تماسك الكائن على المطلب العقلاني، وربما دُفعوا إلى مثل هذا الخيار. في تبخيس التطور المحموم لأوروبا الموصوف بالمادي من قبل آسيا كلها، لا تظهر إلا المرارة. ونرى هنا اتهاماً عميقاً من حضارات الذات ضد حضارة ذوبت ذاتها لصالح عملها، فأجبرت الآخرين على دفع ثمن إخلاصهم لذاتهم.

وما لم يلحظه المسلمون من بين باقي الشعوب هو أن أوروبا، في الواقع، لم تتخل عن روحانيتها، لكنها أزاحتها جانباً، وإن ماديتها الحقيقية تستمد جذورها من مغامرة في الفكر. تركت أوروبا دينها، وكل دين، ولكنها لم تنغمس في البطالة والجنون والكبائر بل بنت وطورت العلم

كصلاتها الجديدة بتقشف وإنكار للذات. لم يكن العالِم زنديقاً بل بطل فكري، مساوٍ للقديس، كما القديس هو بطل روحي.

III - تاريخ وحضارة

هذه الحضارة الأوروبية باختياراتها وإقصاءاتها، وبإيديولوجيتها للتطور، وبنزعتها الإنسانوية، وبالانقلابات التي قامت بها في قيم الإنسانية، هذه الحضارة كثورة في التاريخ العالمي كانت إحدى أكبر لحظات المغامرة الإنسانية. هذا ما سمته أوروبا القرن التاسع عشر المتعجرفة والإمبريالية، حضارةً، فخفضت كل شيء سواها، بلا وعي لا يزال غير مفهوم بنظري (انتصاروية، نقص في الخبرة، فكر دخل فجأة في حقل الحضارة الإنسانية؟).

بمفهوم أكثر دقة، كنمط حياة، وخصوصية وجود، كانت حضارة عادية براقة لا أكثر. وقد انتشرت في كل أوروبا الغربية، التي وحدتها في مرحلتها البدائية أو في عصرها الوسيط، أو في تفتحها الباهر من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر. وبسبب انقسامها السياسي منذ البداية، (من هنا الصفة الدرامية لتاريخها)، عاشت أوروبا في ظل حضارة موحَّدة يعود الفضل جزئياً في غناها إلى هذا التعدد وهذا ما رآه هيوم. لكن أوروبا لم تكن تعي أصالة حضارتها إلا عند مقارنتها مع أصالة الحضارات الأخرى. في القرن السادس عشر في اسبانيا مع الموريسكيين؛ في الشرق مع الأتراك، إبان الحروب الصليبية، خلال الاكتشافات الكبرى وأخيراً بعد التوسع الاستعماري الكبير في القرن التاسع عشر، فتضاءلت الاختلافات وتأكد الرجل الأبيض المتماسك ضد كل ما هو غيره. إن الأوروبيين لم يتوحدوا إلا ضد أحد ما. واتخذ التاريخ والحضارة طرقاً مختلفة متوازية، وبقيت الحضارة عاجزة عن تهدئة تاريخ مضطرب داخلياً. ولأن التاريخ لم ينظر إليه إلا كتاريخ داخلي رغم التوسع الأوروبي، فإن الحضارة الأوروبية لم توحد القلوب قط ولكنها تركزت على ذاتها، وعلى تطور طاقاتها الخاصة. ومثل التاريخ كانت معزولة: ليس لأنها لم تقترض كثيراً من الحضارات المعاصرة، فهي قد استعارت منها أدوات عدة، ولكن ليس مزاجها العقلي ولا لونها ولا نغميتها. ليس هناك شيء أكثر تأثيراً من رؤية إرادة التهذيب واللياقة تخرج بهدوء من قسوة القرون الوسطى لتبلغ ذروتها في القرن الثامن عشر تحت هيمنة الأرستقراطية. وقتها تحددت زينة الحياة. والحضارة البورجوازية التي تلتها بعد الثورة الصناعية كان يمكن أن تكون مسطحة تماماً لولا اجتيافها للصور الأرستقراطية.

لا شك في أن الحضارة بمعناها الدقيق، ليس نقطة ضعف أوروبا، لأن الأكثر تفاهةً هو الأقل انطباعاً بالعظمة. إنها لا تستطيع أن تتبجح بتفوق على الحضارات الأخرى، الإسلامية، والهندية والصينية، إلا بالخُلق ethos الخاص بها وليس بإنجازاتها: بمفهومها للحرية، بالمسافة التي تفصلها عن ثقل التقليد اللاعقلاني، وبالعلاقة الحميمة التي أقامتها مع تطلع ثقافي عالٍ. ذلك تحديداً لأنها كانت حضارة جديدة، ولكن لم تهتم كل الحضارات الجديدة بالثقافة مثلما فعلت الحضارة

الأوروبية. ولأنها لم تكن مستندة إلى امبراطورية متماسكة تشكو الحضارة الأوروبية من نقص في الحجم. ونادراً ما وعت وحدتها. لأنها تسللت إلى العديد من الدول والأمم، تمكنت من أعمق المستويات في الحقل الاجتماعي وتبدلت إلى ما لا نهاية. من ناحية أخرى بمقدار ما ارتبطت بفكر جديد برضاها أو رغماً عنها ـ تجاوزها حتماً ـ فقد أرادت أن تكون إنسانية بشكل واسع، بل الأكثر وعياً بإنسانيتها من بين كل الحضارات. مبدعة، معقدة، متعددة، نشطة، وحيوية، وتترك مجالاً رحباً للمصير الفردي وبذلك تعطي الامتياز لقوة الوجود على انسجامه، وتفضّل التجاوز على التوازن، بدت هذه الحضارة كأنها ممزقة ومصابة دائماً بالإحساس بالخطأ. حلمت بإكمال الوجود الإنساني ففشلت وغرقت على شاطىء أكبر التعقيدات التاريخية. كأنها إسقاط للغريزة بدل نفيها، استندت الحضارة دائماً إلى سيئات الإنسان. كل حضارة تقوم على عدم المساواة، ومعظمها كان في وقت واحد لصالح الإنسان وضده. ولكن الحضارة التي كانت علناً لصالح الإنسان وجدت حدودها في الإنسان نفسه. من هنا نرى الضرورة الملحة للفصل بين الرسالة والأفق والأمنية، وبين الواقع الحقيقي في الحضارة الأوروبية. هذه الهوة تغذي مأساة الغرب بقدر ما تعبِّر عن عظمته.

IV ـ وجه جديد لانحطاط الثقافة

هكذا انتهى الهدف الإنساني في المأساة ومعه بدأ تراجع الدور السياسي المركزي لأوروبا الجغرافية، وبرز بشكل أهم انهيار الإبداع الثقافي. ولقد بدأ المفكرون الأوروبيون منذ الحرب العالمية الأولى بالتساؤل عن هدف وقيمة ثقافتهم، فأوجدوا بذلك ثقافة من الدرجة الثانية ذات صفة نقدية، تساؤلية، وحائرة. ولكن الإعلان عن «انحطاط الغرب» لا يكفي لإيقاف حركته، ومن العبث أن نستخرج من هذا الوعي الزائد مبرراً إضافياً للغرور. لأن الاعتقاد الضمني ليس التشاؤم بل الوهم الذي يستدعي من الثقافة الأوروبية أن تبقى في تجدد متواصل. يضع فوكو نهاية الإنسان كهدف للمعرفة، ولكنه يُعلي الشكلانية الجديدة للبنية وكأنها أمل ومستقبل للثقافة الغربية، مجانباً كل فكرة عن نفاد مضمونها. إن جعل الثقافة علمية، وتنقية الفن أو التحليل تُبرز في الوقت نفسه سذاجة الماضي وعظمته الحماسية، لأنه حيث أنتج الأجداد وأسسوا وفتحوا آفاقاً غير معروفة، شرح الأتباع واستفاضوا أو تأرجحوا في النفي المطلق. لا يهمنا كثيراً أن نعرف إذا كان ميشليه ساذجاً، وفيبر تقريبياً وفرويد قاصراً. فلا يمكن قياس مدرسة «الحوليات» في التاريخ ولا علم الاجتماع الأميركي أو الفرويدية المحدثة بهم. أعطى ميشليه إحساسه للوعي التاريخي لشعب بأكمله، وأسس فيبر علم الاجتماع الأوروبي، وفرويد التحليل النفسي: جميع هؤلاء مع أسلافهم، عرفوا طرق الآلام والمعارك ولكن مع الإيمان. كل شيء للاكتشاف، وكل شيء قديم الآن لأجل هذه الثقافة. إن جنون المعاصرين لتقليد التجديد أو لتنقية الأوضاع، يعجِّل أكثر في تصلب الثقافة الأوروبية، ويجعل الماضي مؤثراً أكثر. كانت عزلة ديكارت مؤثرة، وعزلة فولتير الوسواسية درامية. وكان لغط بلزاك المنظم مؤثراً. لم يبحث المؤسسون الكبار عن اللعنة ليبدعوا. لقد فرضت عليهم لأنهم أرادوا فكراً جديداً

وحياة جديدة وفناً جديداً. ومن غير العدل أن تين لم ير في فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين إلاّ أشخاصاً عاديين[1]. ولكن ميشليه ابن الثورة الفرنسية يعترف في جملة صادقة ورائعة[2] بفضلهم ويطلق عليهم تسمية «السبّاقون» و«أرباب الثورة». تضحك أوروبا اليوم من الجنون الثوري، ولكن لا سارتر بدون فولتير، ولولا عزلة هذا الأخير لما كان لسارتر أي فضل.

من الدلالة أن يخصص فوكو الثقافة الأوروبية أولاً، ثم ينتقل إلى الفحص التاريخي، أي «الاركيولوجي» في تعابيره الخاصة. قبل عشرين سنة التزم فيلسوف فرنسي موهوب بتقليد فريد من نوعه وتابع شوطه هذا. وتعبرّ هذه العودة إلى الذات عن اكتمال الثقافة.

إلاّ أن وجهة النظر الإنسانوية لا تنقذ الوضع، هي أيضاً، إذ فيها حدّة تنزع للدفاع عن الطابع النموذجي لرسالة أوروبا. فالظاهرة المنظورة في كل مكان، إنما تغدو أكثر إثارةً عندما تُكتشف لدى أندريه مالرو، أكثر العقول شمولية في أوروبا، لا لأنه توصّل من خلال تطوره إلى القومية السياسية والمركزية الثقافية الأوروبية وحسب، منذ كتابه غواية الغرب، حتى تذييل كتاب الفاتحون، بل لأننا نرى حقاً في كل مؤلفاته، الفعل الباطني لفكرة ضمنية، وهي أن الثقافة الغربية قد بلغت أعلى مستوى وجداني، وأن مالرو في نظرته العابرة للتاريخ، نظرته إلى الفن، جاء لينسف تراث كل الثقافات السابقة: عملياً، بقي مالرو غائباً عن انبعاث العالم غير الأوروبي، ولقد سكتَ، عندما تكلّم هذا العالم بصوته الخاص.

يبيّن الإصدار الحديث لكتاب هوسيرل *Krisis* للعيان، ومن زاوية شمولية التراث الفلسفي، التأكيد على أنّ أوروبا تمثّل الإنسانية العاقلة والواعية ذاتها. وفي هذا حدّةٌ أخرى، ذريعة دفاع بالغة الدلالة، وحدسٌ بغروب العقل والقيم. صحيح أن الإنسانوية الأوروبية، في مواجهة الآخر، قد أظهرت نفسها قادرة على الرفض الذاتي، ولكن نقد الذات لا يجيد غالباً إخفاء تمجيد غامض للذات، وحنيناً إلى ما طرح قَبْلياً كأنّه قيم أوروبا الحقيقة، وباختصار لا يخفي تماماً أصولية ثقافية ـ أخلاقية معينة.

رؤية أركيولوجية للثقافة، شكلانية، التباس وحدّة في التيار الإنسانوي، صَلَفُ التراث الفلسفي.. هذه كلها نهاية عالم، نهاية تعلن نفسها بمزيد من الجلاء في جفاف الإبداعية. فعندما لا يعود الفنُّ يرمي إلى شيء آخر سوى غايته الخاصة به، ثم تحطيم ذاته؛ وعندما يتماسُّ العلمُ لكي يتهمّش، وعندما تغدو العاقلةُ تفسيرية، وتنقلبُ الثقافة من رحم للمجتمع إلى مسرحه المُرتّب، عندها يمكن الكلامُ حقاً على نهاية عظمة ثقافية، وإن كانت نهاية مصحوبة بقفزاتٍ وببعض إشراقاتٍ وبهجرة إحيائية إلى ثقافة هي بنت الثقافة الأوروبية ـ ثقافة أميركا. ويسود الانطباع بخسران للجوهر

---

(١) *Origines de la France contemporaine*, Paris, Robert - Laffont, 1972, PP. 115 - 129.

(٢) *Histoire de la Révolution Française*, Paris, R. - Laffont, 1971.

لا شفاء منه، على الرغم من هذه الألفاظ - النهاية، الانحطاط، الغروب أو التحجر - التي تنتهي كلها إلى خائلة imagerie بسيطة وقديمة معاً، وعلى الرغم من حدّة الوعي الراهن بالمقارنة مع سذاجاتِ ماضٍ قريب. في مستطاع الثقافة الغربية أن تبتكر لنفسها مضامين جديدة، وهي غير مُصابةٍ في هذه النقطة. بل هي مصابة، جوهرياً، في حافزها، في مستوى طموحها، ولأنها ملغومة، أساساً، بإيديولوجيا السعادة المباشرة. لقد انطفأ شغف شديد لن يعود إلى الاشتعال. وعندها تكون كل المسألة المثارة هي مسألة ما يمكن أن تورّثه أوروبا للثقافات المقبلة، مسألة ما هو فيها قابل للتوارث، وما سيكون سرُّها المنطوي إلى الأبد، وعمقها وخصوصيتها.

٧ ـ جوهر الثقافة الغربية

كانت الثقافة الغربية القديمة - من القرن السادس عشر إلى ١٩٥٠ - ثقافة كاشفة، متحمسة، خلّاقة وناقدة. وإذ كانت مولعة بالحقيقة، فقد كانت من اقصاها إلى اقصاها متعطشة إلى مطلق، تعطشاً، بلا حدود، في موسيقى الآلات والأدب والرسم والفلسفة والعلم. وفي الالتقاء الناجح لمفهوم المطلق مع مفهوم الإنسان تكمن قيمة الثقافة الغربية. وما هو غريب عنها لا يدخلها إلا بالتعرّف أو بالتعلم. بالنسبة لمسلم متعلق بمحيطه، تبدو سمفونية لبتهوفن كأنها نشاز، وكما نعرف كان الصينيون يرون في الموسيقى الغربية نوعاً من العسكرية. من المعلوم أن موسيقى الآلات تعبِّر عن ميل أوروبي لتأكيد حيوي، وزمجرة رعد لبربرية بالكاد تجاوزتها. ولكنها استطاعت أن تنتزع من قلب الإنسان داخليته العميقة، وحصته القوية من المطلق. إن الذي يميز الموسيقى الغربية عن غيرها ليس تعدد الأصوات، لأن هناك نوعاً من الكلاسيكية الشرقية ذات الصوت الواحد، ولكن تتميز بما استطاعت في بعض لحظات الحزن والحنين إعطاءه بواسطة إبداع صافٍ وشخصي. وكل قطعة موسيقية هي تركيب من صنع الإنسان والعزلة، وليس عملاً من الذات وعلى الذات لتقليد ما. وهذا ما يمكن ملاحظته في الرسم أيضاً؛ ولكن الموسيقى تبقى الفن الأكثر رقياً والأكثر تمييزاً لأوروبا جامعاً فيها كل خطوط قوة العبقرية الأوروبية. لماذا أخذ الرسم معنى وقيمة انطلاقاً من القرن الخامس عشر في ايطاليا كفعل حضاري أكثر منه فعلاً دينياً؟ ولماذا يعبِّر موضع كان يمكن أن يُعتبر باطلاً أو ذا قيمة جمالية بسيطة، عن رؤية للعالم، وعن ميل شخصي وعن نهج؟ هذا هو الموضوع الحقيقي، وليس معرفة ما إذا كانت أوروبا تستطيع خلق هذه الآفاق. لقد حاول بعض الرسامين المسلمين الايرانيين التعبير عن الدفع الروحاني للنفس الإسلامية، بنفي كل منظورية وكل واقعية الصورة[1]. ولكن الروحانية الإسلامية المتفوقة على غيرها، عبّرت عن نفسها

---

(١) يصرّ بابادوبولس كثيراً على هذه الفكرة في أعماله. يرجع خاصة إلى مقالته «جمال الفن الإسلامي. الرسم» في: *Annales*, II, 1973.

هل يجب التذكير بأن الهدف الروحاني في الفن، إذا كان موجوداً، يمتزج دائماً بهدف الجمال؟ يبقى أن نزعة =

بصورة أساسية في القصيدة والممارسة. وبينما كان رامبراندت أحد كبار الروحانيين الأوروبيين في الرسم الأوروبي، كان هناك إرادة لتأويل وتجاوز الواقع، وإسقاط لذات الرسام على اللوحة في الوقت الذي أرادها شهادة تاريخية لا تقارن: قراءة للعالم والتاريخ، دون عبارات، لاواعية وقوية.

إن تشابك الأنا والمطلق والتاريخ، والشكل المركزي للثقافة الأوروبية نجدها تعي نفسها في الفلسفة، أحد أكبر إنجازات الفكر الأوروبي، لا لأنها وصلت إلى درجات من العقلانية أعلى مما بلغه اليونان والعرب بوسائلها المفاهيمية، وإنما لأنها جمعت بين العقلانية وموسيقى الغرب الداخلية. إن النواة المركزية للفلسفة هي المثالية حيث يصبح الأنا منظّم العالم وخالقه إلى حد ما. لا يوجد ما هو أغرب وأكثر دهشة من المثالية الماورائية التي ظهرت عند بيركلي ولايبنتز وكانط وفيخته وهيغل وهوسرل وهايدغر وسارتر وميرلوبونتي. قصيدة حقيقية للوعي أمام العالم: أي أن العالم ليس الكون، بل كل ما يواجه الوعي وما يخلقه هذا الوعي هو الذي يأمر ويؤسس ويقيّم. ما هو العالم؟ لا تاريخ له ولا زمن خاص، لكنه يولد مع كل وعي ويموت معه.

إنها مغامرة حياة تلك التي ترمي شعاعها على المجهول الموجود خارجها، والذي يصبح معها عالماً يخرج من ظلماتها السحيقة. تدور كل الفلسفة الغربية الحديثة حول العالم والفكر. وهي تتناقض في العمق مع العلم Science مع أنها تطمح إلى تأسيسه، وهو الذي يشكل، في أعلى مراحله، امتداداً لها. لماذا لازمت فكرة كمال الرياضيات وفعالية الفيزياء رجلاً مثل كانط، بينما تنادي كل نظريته وخاصة نظرية الزمان والمكان بسلطة الوعي؟ وقد غاص كانط بنفسه في شيخوخته في علم الكونيات، وهو علم يختلف عن علم العلماء[1]. ماذا تبقى إذاً، كأفق وأساس لهذه الماورائية عدا فكرة الموت؟ مهما كان توجهها للحقيقة صريحاً فهي لا تحل شيئاً لكنها تهتم فعلاً بمصيرنا. إن تعقيداتها التي نحياها ونستوعبها تقودنا إلى نوع من الجنون، بمقدار ما تجزىء سذاجة وشرعية النظرة إلى العالم. يوجد حتماً درجات في المثالية - لا تتطابق مع مذهب الأنانة Solipsisme - ولكنها عظمة الأنا وسيادة الوعي: هذا هو الهدف الأساسي للماورائية القديمة، الأنطولوجيا والظاهراتية. من الواضح أن هيغل الذي اهتم بالكائن في كليته توجه نحو تعميق درجات الوعي. ويعترف أن مثالية الأنا الفيختية (نسبة إلى فيخته) هي التعبير

= الرسم في الإسلام بقيت دفينة: فالنمنمة هي بدون شك ردة فعل، وكذلك اللاواقعية. يظهر هذا الرسم صافياً أكثر من الرسم الغربي. وما هو أكيد هو ميزته الإسلامية، رغم التأثيرات الصينية المبالغ فيها. من ناحية المواضيع والأسلوب هناك توازٍ مهم بين الريشة السوداء وج. بوش في رسومها الشيطانية، وبين الواسطي وهوغارت. وتصبح المقارنات أسهل بقدر ما يعطي النسخ الطباعي الحديث البعد ذاته للوحة وللنمنمة.

(١) تصحيح حقيقي لعلم الميكانيك النيوتوني في كتاب *Premiers principes métaphysique de la nature* وفي كتاب *Critique du jugement*. انظر في هذا الموضوع روجيه ايرولت: *La Genèse du romantisme allemand*, Paris, Aubier, 1961, PP. 254 - 274.

الفكري الضروري للرجل المفكر، أي الرجل الأوروبي الذي تخطى المرحلة الدينية. وماذا نقول عن هوسرل ونظريته في إعادة توكيد الأنا المتسامي التي وضعها في قلب التقليد الغربي منذ أفلاطون[١]، لدرجة بتنا نستطيع الكلام عن «عُظام الأنا»[٢].

يبدو أن آخر لحظات الفلسفة الأوروبية كانت موظفة في مجهود ضخم للاعتراف بالعالم الخارجي، مجهود ضخم لأنه يعاكس كل التقليد الفلسفي ويعني زواله. ومن الوثائق الأخيرة للفلسفة الغربية كتاب لميرلوبونتي طُبع بعد وفاته، وهو غير كامل ومؤثر، يبدو كأنه محاولة كبيرة للتوفيق مع ما هو حساس[٣].

إن الفلسفة الأوروبية، بما هي ثمرة تعاون فرنسي ـ ألماني[٤] تغلب عليه الصبغة الألمانية، لم تطرح في أفضل إنجازاتها فكرة المطلق. كانت تريد نفسها بحثاً عن الحقيقة المطلقة بطموح متواضع وغير محدد في آن. متواضع لأنه لم يملك إلا الوسائل العادية جداً: العالم المُدرك وغير المجزأ، الوعي، والجسد. ويجب مقارنته مع الروحانية الإسلامية، ذات الإلهام الأفلاطوني، ببحثها عن حقيقة المطلق في الأنا العميق. ولكن هنا تتوقف المقارنة لأن العالم غائب من الروحانية الإسلامية، وفي الفلسفة الغربية يبدو الواقع النهائي شكلاً زائلاً للأنا ـ العالم الذي لا يزال يخْلق دائماً. من جهة ثانية، في الحقيقة هنا تطور عقلاني، حيث تنكشف كبزوغ الفجر ـ الإشراق. دون هذه الخطوة لا تبدو الفلسفة الغربية إلا قصيدة رحبة ورائعة. لكن مع ذلك، الغرابة شيء بديهي. مقابل ذلك نعرف ما في كل ثقافة عالية من باطنية. ومهما حاولت أن تكون عقلانية، فإنها تبقى أسيرة خطها الروحاني، وتقليدها الخاص، وكذلك أسيرة أعمق خلجات النفس الجماعية.

إن التقليد يمزج الطموح في منحاه، لكن الطموح يتجاوزه ويعبِّر عن نفسه في كل فروع الثقافة. لم تكن الفلسفة وحدها مثالية، لكن كل الثقافة الغربية كانت كذلك كونها ربطت الذات بطموح روحي. إن أحد أوهام هذه المثالية هو تعظيم عمل رجال الثقافة. نحن نعرف أسطورة الملّاح المنعزل التي أصبحت اليوم حية أكثر من أي وقت مضى. لكن الفلسفة نفسها استطاعت استثمار هذا الجانب الآخر للنفسية الغربية: النداء إلى العمل. شبنغلر يجعل منه الخط المميز للنزعة الفلسفية لأوروبا، وهو يلتمس العون من شيلينغ وشوبنهاور ونيتشه، ويكاد يرجع إلى عبارة هيغل: «إن الذات الحقيقية للإنسان هي عمله». ونحن نعرف التماثل اللاحق الذي يقول به سارتر بين

---

(١) لقد رسم أفلاطون الخط الموجه. ولكن هدف الأنا أوروبي بحت كما رآه شبنغلر. كوجيف Kojéve أيضاً على مستوى الجدل، يظهر الفرق العميق بين أفلاطون وهيغل: *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, PP. 455 - 458.

(٢) غراني في مقدمته لترجمة كتاب *Krisis* لهوسرل ـ (عظام الأنا: حب العظمة للذات بشكل مَرَضي ـ م ـ).

(٣) *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

(٤) مع أن هيوم الانكليزي كان من المؤسسين.

عمل الإنسان وهدفه. ولكن كل هذا هو شيء آخر غير الانحدار الأخلاقي للفلسفة الذي بدأ عندما كفّت عن أن تكون فلسفة لتصبح صورة ذاتية مبجّلة لمجتمع حقيقي في حالة توسع، وخضوعاً للحظة محددة من التاريخ؛ لم تستطع ولوج الواقع الاجتماعي إلا بنفي ذاتها كفلسفة كما تشهد على ذلك الماركسية. ولكن بالنسبة للفيلسوف البحت لا تبدو فكرة العمل مطروحة كمحور للهدف الثقافي الغربي إلا هروباً إلى الأمام أو جواباً عن القلق الميتافيزيقي. ولأن الفلسفة الغربية لم تكن تأملاً روحياً، فلن تقاس بفعاليتها في الحقل التاريخي، ولن تكون قيمتها إلا في طموحها الروحي لمعرفة المجهول، لا كأخلاق لأنها أساساً تتعارض مع العمل، ومع الحياة الواقعية. ولولا هذه المثالية لكان كل كيان الغرب قد انقلب وسط هذه الطاقات العنيفة. كانت الفلسفة بالإضافة إلى الفن والأدب والعلم الخالص حلم الغرب الكبير والقطب الآخر لمغامراته التاريخية. من هنا تناقض الغرب، لأن الحضارة الأكثر واقعية في التاريخ كانت دائماً موسوسة بشيطان المطلق. من هنا الوجود الدائم للتجاذب. الأنا المتعالي لا يضع نفسه في خدمة الله. ويقيس نفسه بعالم المظاهر، لا بالآفاق السماوية، بل بخارجية لامبالية. العلم يحوّل الواقع إلى أرقام، يوحّد المتفرقات، يسمو بالكون وينظمه منطقياً ويقدم له نبل الفكر، لكنه أيضاً أكثر المشاريع واقعية سواء بنتائجه أو بأهدافه.

من هذا المنطلق يعبّر العلم بقوة عن الوجه المزدوج لأوروبا: المثالية المشتتة وانعكاسها الواقعي، الفكرية الصافية وفعالية العمل. لكن كما بالنسبة للفلسفة، المقصود هنا هو العمل الذي يظهر فقط في النهاية حيث يتوقف العلم تاركاً المكان للتقنية. إن سقوط الفلسفة في الإيديولوجية، ووقوع العلم في التقنية، جعل الرابط المعقد بين نظامين متعارضين يتجاوز مجال الثقافة ويعكس انحدار حضارة نجحت ـ لاإرادياً ـ في تركيب إزدواجية الكائن: نزعة ثقافية ونَهم. إذا انطفأت النزعة الثقافية لن يبقى سوى النهم، ذلك الرفيق القاتم للغرب، وعذابه ومرضه.

VI - ثقافة وحداثة

هل ستصبح الثقافة إرثاً؟ ولمن؟ إن مفهوم الإرث نفسه يسلّم باستحالة إحياء أي من الثقافات التاريخية الراقية، لكنه يعيد إحياء العلاقات التاريخية الداخلية التي يشرف عليها كلها. باختصار، تميل الثقافة، كونها إفرازات ذاتية لمجتمع ما، إلى ترك مكانها لوعي ثقافي واسع نسبياً، لأن الحداثة لم تبنِ ثقافتها. فهل تستطيع ذلك، وهي التي تنقصها البساطة، واللاوعي وخصوصية المساحة المغلقة؟ فلنعد إلى موضوع أصل الثقافة الأوروبية.

لنرجع إلى موضوع تكوّن الثقافة الأوروبية. في مرحلة أولى ثار الفكر الأوروبي على نفسه، فأخضع وخفّض أو نفى كل ما يحيط به بعد أن استنفده. وقد قام بعودة وهمية وضخمة إلى تقليد ثقافي واحد هو اليوناني ـ الروماني. تدمير ذاتي، خلاص العالم الخارجي، إلغاء، اختيار.. هنا

تكمن كل تشكيلة الاندفاع الثقافي. لكن عصر النهضة هو في نهاية الأمر عنصر قاصر بإنجازاته. لم يطوّر القرن السادس عشر خطوط قوة الثقافة الجديدة، فبقيت فتوحات العلم جزئية، وواصلت المعرفة العقلية تمرسها في مجال يغلب عليه السحر، والآداب الوطنية كادت تتكون.

عاش الفن انتعاشاً رائعاً، وحددت النزعة الإنسانوية للثقافة الجديدة خطوطها الرئيسية. هذا هو العصر الباروكي(*) الذي حافظ على وعود عصر النهضة في مجالات العلم والفكر في ايطاليا وخارجها. إن تراجع ايطاليا وهجرة الإبداع الثقافي نحو الشمال، وتشابك ظواهر النهضة والنزعة الإنسانوية، والإصلاح والإصلاح المضاد، كل ذلك تطلب أحكاماً مختلفة. وُجدت كلها في قلب إشكالية تاريخية ذات أهمية نجدها عند هيغل، وغرامشي، وفيبر والتي أعاد بحثها تريفور - روبر Trévor - Roper بذكاء كبير. يعزل غرامشي ظاهرة النهضة كرفع ثقافي عالٍ، ولكن دون قاعدة اجتماعية؛ فهي ذات منحى أرستقراطي وتستمد جذورها من المواطنية الكزموبوليتية الايطالية. ويواجهها بشعبوية الإصلاح اللوثري، مستعيداً إلى حد ما التمجيد الهيغلي للإصلاح. بيد أن البروتستانتية لا تتقبل فكر البحث، مثلها مثل الكاثوليكية. إن تراجع ايطاليا، والقمع الذي مارسته ضد كل أشكال التجديد، لم ينبع من التطور الداخلي للمجتمع الايطالي، بقدر ما جاء من سيطرة اسبانيا على الكاثوليكية.

إن المسيحية المقاتلة في اسبانيا، ثمرة الصراع ضد الإسلام، أعادت إحياء البنى الاجتماعية والفكرية القديمة. وأعطت للإصلاح المضاد الذي هو مشروع تطهير، صبغة عنف وتحقيق. ومنذ ذلك الوقت قامت الوحدة بين الكنيسة والدولة باتجاه خنق الثقافة، وقيام التعصب والمحافظة الاجتماعية، وحُكم الإبداع الايطالي بقوة خارجية عن ذاته. ومصير غاليليو غاليلي كان مثالاً، وهو مؤسس العلم الأوروبي وضحية التعصب. إذاً ليست اللوثرية هي التي استقبلت الفكر الجديد، لكنها مناطق أوروبا الهامشية، كهولندا وانكلترا والسويد وسويسرا.

بسبب ازدواجيتها وميلها إلى الاستقلال التزمت فرنسا بموقف غامض لازم ديكارت لكنه أفضى به إلى المنفى. لم يكن عالم الشمال هو خالق الثقافة الأوروبية ولا يستطيع أن يكون كذلك، لكنه حماها وطوّرها. وأصبح مقبولاً ديكارت وبيكون ونيوتن وليبنيتز. ولولا الديالكتيك المخيف للإصلاح والإصلاح المضاد، لكانوا ولدوا في ايطاليا. ولكن المهم أن الزخم لم ينقطع، وأن الهجرة تكونت بالمحاكاة والتجزئة، هذين المحركين للدينامية الثقافية الأوروبية. إن تطور الفكر الغربي، في العصر الباروكي، تم بواسطة هواة بعيدين عن ضجة ذلك القرن، وذلك بصمت وعناد وإصرار نادر. لكن أيضاً بفضل تماسك مدهش لرجال الثقافة الذين تخطوا الأمم والدول، تخطى الفن والفلسفة والعلم الحدود اللغوية. كما وحّدت الحضارة أوروبا الممزقة. وجاء عصر الأنوار ليعطي

(*) Baroque أسلوب في التعبير الفني، أدباً وبناء، يتميز بالحركة والحرية. ـ م ـ.

كل امتداده لهذا المجهود. سنة ١٨٠٠ : أهي نهاية الثقافة الأوروبية البحتة؟ كلا حتماً ولكنها نهاية مرحلة التكوين وعبور الثقافة إلى مجال العمل، تحول من الواحدة إلى الأخرى، وفي النهاية انفصالها.

كانت الثقافة الأوروبية قد تكونت، وستطوّر بعض إمكاناتها، لكنها لن تقوم بالتجديد بصورة أساسية. وسيكون هناك تحولات في الخطوط الموضوعة مقدماً وليس تركيز توجهات جذرية جديدة. من هنا الانطباع بضخامة المنتجات الثقافية الأوروبية في القرن التاسع عشر: فالكتابة تدور حول كل شيء والكلام يتناول كل شيء. والأبحاث تستثمر في كل الاتجاهات. وأدركت الثقافة الأوروبية ذاتها فعلياً كتتويج للتجربة الإنسانية.

طبعاً هناك قرنان يسميان التاسع عشر، الأول فترة ما قبل الحداثة والإمبريالية وبشكل عام حتى ١٨٦٠، والثاني الفترة التي تلي ذلك. كان الأول لا يزال راسخاً في جلبة القرن الثامن عشر البسيطة. أما الثاني فأكثر اكتمالاً من الأول، ويُعتبر مأساوياً بالنسبة لعالم الثقافة.

عاش هيغل فكرياً مثل نابليون، وفي حدود مغينة مثل غوته أي بين القرنين. وكذلك ميشليه الذي كانت شهادته عن الثورة كحدثٍ عاشه في طفولته. لكن الرمزية في الشعر، والانطباعية في الرسم، وتنظيم العلم الأوروبي في شكله النهائي - الجامعة من النمط الويلهلمي - وحتى فكر ماركس نفسه، مثّل كل ذلك شيئاً آخر: أوروبا ثائرة على الحداثة. إنها لنظرة مشوّهة أن نقيس فضاء الثقافة الأوروبية الجديدة في القرن التاسع عشر بتعابير معرفة محدّدة، كنوع من العلم الإسلامي، خارج حقول العلم والإحساس[1]، وحتى دون إدخال سيطرة العلم ذي النمط الألماني، ودون رده إلى ذلك الميل التاريخوي الذي كان شائعاً في القرن التاسع عشر[2]. . ذلك لأن الثقافة الأوروبية شملت لامارك وريكاردو وماركس، كما هيغو وبودلير وليسينغ وجان بول ومانيه أو رينوار، وأسماء كثيرة أخرى حيث يفرض هذا التعدد مفهوم التطور أكثر من مفهوم الإبداع. هيغل كان فرداً واحداً، ولكن المرحلة الألمانية ما بعد هيغل غطت مساحة شاسعة. روسو كان وحيداً، ولكن الرومانطيقية الفرنسية أصبحت مدرسة. إن التطور يفرض موت الكلاسيكية الأوروبية، وبهذا بلورت الثقافة الأوروبية اندفاعها الحماسي الأول: الفن، الفلسفة والعلم كمكتشف لمبانىء جديدة أو حتى لدلالتها الخاصة. بطرح ذلك بلغت الذاتية في الأدب والموضوعية الايجابية في العلم ذروتها وتابعتا إثارة الإعجاب، الأولى بعمقها والثانية باتساعها. كان ذلك العصر الملكي للقصة والتاريخ والاختراع. في الرواية كان المجتمع يعي ذاته ، والأنا يكّثف إلى أقصى الحدود عناصر حساسيته. وفي التاريخ فعلت الأمم الأوروبية الشيء نفسه، فاستعادت ماضيها الخاص، وأعادت

(١) M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.

(٢) العروي: أزمة المثقفين العرب.

قراءة مغامرتها وفكرت في أصلها.

دائماً في اللحظات التي يتحدّد فيها المجتمع، وينكشف لذاته وينتهي من بناء نفسه، خاصة عندما يشعر بقوة، بدينامية نجاحه واتساع التقلبات المعاشة، في هذه اللحظات يميل إلى معرفة تكوّن ذاته. ولكن القرن التاسع عشر بأكمله كان يمثل سياسياً محطة بعد الصدمة للثورة والأمبراطورية. وانخرطت أوروبا بعد جهد كبير في استيعاب المبادىء الجديدة التي وضعتها الثورة، في الوقت الذي أخذت تعي نفسها سياسياً بعد مؤتمر فيينّا. ونما من هذا جهد للتفكير في الأصول، في فرنسا أولاً وطن الثورة. وتعاقب المؤرخون الكبار: تيري، كيني، ميشليه، غيزو، وفيما بعد رينان وتين. ظهرت أولاً الشهادة والانطلاق ثم لاحقاً مع فوستيل دي كولانج ظهرت الدقة في البحث. في ألمانيا أيضاً تم الانتقال من فلسفة التاريخ إلى التاريخ الإيجابي والنقدي المنظّم. لكن التاريخ بتثبيته لمنهجيته أصبح جهداً لسبر الماضي الإنساني الذي لم يدخل الوعي الجماعي إلا بقدر ما كان هذا الأخير معنياً بالأمر، كان قد مضى عصر المؤرخين الكُتّاب ذوي النمط الفرنسي وعصر الشعراء الظرفيين (ميشليه)، مكتشفي الجذور الوطنية، ومؤرخي زمانهم. كل هؤلاء كانوا مأخوذين بالنزعة التاريخية أو النزعة السياسية والأدبية. لقد دشن فولتير التقليد، فكان مجاهداً ومؤرخاً وكاتباً بدون منازع. نابليون نفسه لم يصنع التاريخ فقط، بل فكّر فيه، في الماضي أكثر من الحاضر، وكان كل حكم من أحكامه بصوابية لا مثيل لها[1]. من المغامرة السياسية الاستثنائية التي عاشتها فرنسا ومن التقليد الذي أثاره فولتير وروسو، والذي ناقشه ميشليه وتناوله غيزو وتيير، بقيت هذه العلاقة الأساسية بين العمل والأدب وفكر التاريخ. ولقد انحصرت مع الوقت في تنظيم أدبي ـ سياسي بسيط، وذلك بإبعاد المعرفة التاريخية والتفضيل المطلق للمنهج الفلسفي.

هذا الإفقار للأفق الفكري الفرنسي في مفترق القرن، معاصر لبروز التاريخ الايجابي وظهور المؤرخ كاختصاصي منقطع عن حاضره. هنا لا يجب التطلع نحو فرنسا، بل باتجاه ألمانيا التي كان لها فضل تأسيس علم التاريخ الاستقصائي المرتبط بالدراسة اللغوية. إن إعادة امتلاك كل ماضي الإنسان، وهذا النور الساطع على ما أزاله الوقت وما لم يزله، والإحياء «الصحيح» للعصور القديمة الكلاسيكية، وللشرق القديم، والإسلام، والغرب المسيحي وبيزنطة، إن كل هذا يمثل دون شك أحد الأحداث الأكثر دلالة في العصر الحديث، وطموحاً عالمياً يتجاوز خصوصية الثقافة الأوروبية الكلاسيكية التي حاولنا أن نكتشف كنهها.

إن خمسين سنة (١٨٨٠ ـ ١٩٣٠) كانت كافية لتجزئة وتركيب واكتشاف كثافة الزمن

---

(١) بالنسبة له لم ينتصر اليونان في ماراتون. كانت معركة ثانوية بالنسبة للفرس، لا غالب فيها ولا مغلوب. ولكن تم تمجيدها بدافع النرجسية وعبادة الفكر اليوناني. وإذا كان العرب قد غزوا العالم بهذه السرعة فذلك لأنهم كانوا قد تمرسوا في حروب الردة في شبه الجزيرة إلخ. . *Mémorial de Sainte - Hélène*, Paris, 1823.

التاريخي، وكأن الإنسانية الأوروبية الراقية كانت تجتهد لتنظيم الماضي الإنساني لأنها تعتبر نفسها وريثه، وحافظته. لقد وجب بناء جهاز نقدي ومنهجية، وتجريد الماضي من كثافته المعاشة وذلك حتى القاعدة الغربية نفسها من الجذور: من فون رانك Von Ranke المؤسس العالمي إلى هيفل[1] Hefele وموسن Mommsen وتريتيشك Treithschke، وفيلهاوزن، ومايز والعديد من تلامذتهم، بقي الجهد متماسكاً سواء في التحليل أم في منشورات الوثائق الكبرى. ولكن «دراما» التاريخ الكبرى، أنه يبقى دائماً غير مكتمل، ومن هنا متابعة البحث الذي يشعرنا بالغرور المدّعي عند التدقيق فيه، والاختناق في التفاصيل والكمية والتراكم، متابعين دائماً الأمل المحال بالوصول يوماً إلى تجميع ما هو مشتت.

بيد أن الماضي غير محدد، والحاضر محدد بنهايته. وتاريخ الماضي محاصر بتاريخ الحاضر الذي يتجنب الموضوعية، ويتطلب المعنى، ويُسائل الوعي الثقافي الأكثر اتساعاً. ولكن القصد الأصلي والجهد التام، كانا شيئاً كبيراً سيعيش في أوروبا في المستقبل كأحد مشاريعها الأساسية والمجهولة. لقد تخطّى التاريخ الإسلامي قاعدته الوجودية، وطرح نفسه عنصراً حاسماً في البنية الثقافية للإسلام. ونعرف عبارة الطبري: «قال ذات يوم لتلامذته: وإذا أعدنا تكوين تاريخ البشرية منذ آدم»؟ أجابوه «إن هذا سيفني حياة أناس عديدين». نجد في التاريخ الإسلامي الضخامة نفسها والتوجه العالمي عينه، ومنهجاً نقدياً أيضاً.

من الخطأ حصر التقليد التاريخي بالفكر اليوناني ومن ثم بالفكر الغربي. لقد كانت الثقافة الإسلامية، بجانب الثقافة الأوروبية البحتة، هي التي أظهرت بقوة معنى الماضي كتاريخ موضوعي مع ما يفرضه ذلك من دقة وفكر نقدي، وموضوعية باردة، يضاف إليها حسّ اللون الذي يلفت النظر عند المؤرخين الأوائل، مؤرخي العصر القديم[2]. هنا وهناك، في أوروبا كما في الإسلام، نجد ثقافتين كبيرتين ترجعان باستمرار إلى ما هو تاريخي كونهما منغرستين في أعماق التاريخ. إن ما فعلته أوروبا، بشكلها الجديد الحديث في التاريخ في القرن التاسع عشر، كانت قد فعلته في القرن الثامن عشر في الفلسفة التي تنتمي أكثر إلى مرحلتها الكلاسيكية. ولكن العلم بلغ ذروته متخذاً

---

(1) يجب أن نعير اهتماماً خاصاً للتيارات المسيحية التي تؤوّل الإنجيل على مذهب «توبينجن» ومايانس. بلغ هذا التيار أوجّه مع هارناك. كان ستروس من مدرسة ما بعد هيغل ولكن رينان انتحل أفكاره. في الثمانينات بدأ خضوع الأبحاث الفرنسية للأبحاث الألمانية وبدأت أمجاد الثقافة الألمانية في ألمانيا نفسها المعروفة بـ Wissenschaft لا ككمال لغوي وأدبي تابع دائماً للعبقرية الفرنسية. هناك صفحات رائعة عند تين في كتاب الأصول *(Origines)* ضد عجز الثقافة الفرنسية عن استيعاب المعرفة، وضد عادتها في الشكلية والعمومية.

(2) أبو مخنف، سيف، الهيثم بن عدي، المدائني. كان المؤرخ في بداياته عربياً خالصاً وشبه معاصر للأحداث. «كل تاريخ هو تاريخ معاصر»، كما يقول كروتشيه. لكن كان ينبغي أن يحدد: إن كل تاريخ ملتزم بمسائله الخاص، وهو ليس إحياء تاماً للماضي البعيد.

شكلاً شبه نهائي ومكدساً الانتصارات. في القرن الثامن عشر بقي مضمونه مستتراً، ومجزأ، وغير ثابت؛ وكان بالإمكان إعدام لافوازيه بسهولة ودون إثارة العالم الأوروبي على الرغم من نظرية العناصر. في القرن التاسع عشر تنظّم العلم وتوسّعت آفاقه مع بقائه مخلصاً للقواعد النيوتونية، وللآلة المنطقية الرياضية، ولمفاهيم القانون، والمسافة والقوة. ودخل في مجال التطبيق، لكن شخصية العالِم لم تستوعبها شخصية المخترع، ذلك الشخص الذي تسيطر عليه فكرة واحدة.

كانت فرضية المعرفة دليله دائماً، يشهد على ذلك العودة إلى التأمل في منعطف ذلك القرن مع النظرية الكوانتية quantique، المعاصرة تقريباً للعودة إلى الفلسفة التقليدية مع هوسرل، مع العلم أن القرن التاسع عشر كان شغوفاً بالنتائج المحسوسة. ومع أن الظاهراتية - التي تتناقض بشدة مع الموضوعانية العلمية - هي ردة فعل، وآخر صوت في ناقوس الفلسفة الكلاسيكية الأوروبية، فإن النظرية الكوانتية مثّلت عودة إلى الطموح العلمي الكلاسيكي الراقي، وأقصى نقطة يمكن أن يصلها العلم الذي ينفي أسسه الميكانيكية. من جهتي لا أرى في ذلك حيوية لا تنضب، ولكن درجة قصوى من الاتقان لثقافة جاهدت كثيراً لتجد نفسها أخيراً عند نقطة البداية. التفكير في الذاتية، وفي الواقع المادي، وفي الزمن التاريخي . . أمام خطوط البحث الثلاثة هذه، يتوقف الفكر الأوروبي أو يعود إلى منابعه وقد أصابه الارتباك. إنه يغوص لفترة وجيزة إلى الأعماق لكي لا يجد سوى العدم[١]، والشك في الذات والعالم والتاريخ.

لقد برز في الواقع تناقض أساسي بين المستوى النظري والممارسة، بين الثقافة الغربية والحداثة. أصبحت الحداثة عالمية بينما تابعت الثقافة الغربية «في الغرب» انحدارها المميز حتى في مجال العلم النظري. هذا التناقض ليس وليد اليوم؛ سنة ١٨٠٠ كان هناك حضارة لامعة وثقافة رائعة في إطار الأحداث التاريخية العادية. لم ينشر نابليون عمله في عالم يختلف جذرياً عن عالم محمود الغزنوي: لقد أحسّ في بداية عمله على الأقل بقلة وزن أوروبا في التاريخ الكوني وبدا مبهوراً بضخامة آسيا، محرّكة الشعوب والأمبراطوريات. كان يفكر في الشعوب، والمساحات في نطاق اقتصاد زراعي تسويقي، وصناعة صغيرة. وعندما اصطحب معه العلماء إلى مصر كان يعي أهمية العلم كقيمة مميزة لأوروبا، ولكن كيميائيّيه حصروا اهتمامهم في معالجة قضايا غريبة شأنهم في ذلك

---

(١) Hans Reichenbach, *Philosophic Foundations of Quantum Mechanics*, California Press, 1946.

خلافاً لنظرية النسبية، فإن النظرية الكوانتية لا تعتمد على مبدأ واحد واضح، لكنها تذهب إلى أبعد من ذلك في مراجعتها لأسس الفيزياء الكلاسيكية لأنها تشك في مبدأ السببية، ويتميز تطورها بثلاث مراحل:

١) ١٩٠٠ - ١٩٢٥ مع بلانك، وانشتاين وبور.

٢) ١٩٢٥ - ١٩٣٠ مع دوبروي De Broglie وشرودينغر الذي اكتشف المعادلتين التفاضليتين الأساسيتين، وماكس بورن، هيزنبرغ، وديراك.

٣) ١٩٣٠ - ١٩٤٠ مع العلماء السابقين وخاصة شرودينغر.

شأن كبار السحرة[1]. بعد ستين عاماً قلب ابن أخيه خارطة الشرق، الثابتة منذ آلاف السنين وذلك بشقه قناة السويس. وبين نابليون وابن أخيه تأسس عصر الحداثة الرأسمالية والمكننة وسيطرة الإنسان الأوروبي على الطبيعة[2]. ولأن شبنغلر كان ضد التحديث، فقد طرح في سنة ١٨٠٠ نهاية الثقافة الأوروبية ليضع مكانها مفهوم الحضارة المرادف للانحطاط. ونحن لن نجاريه في طرحه هذا الذي ينحصر في محصلته النهائية في نقد داخلي للحداثة. وهذا ما أفرزه بكثرة القرن التاسع عشر ولكن من الضروري عزل مفهوم الحداثة كانقطاع في الأحداث التاريخية المميزة لأوروبا، كما في المجرى العادي للتاريخ البشري الذي يجب إعادة التفكير في وحدته خلافاً لما يقوله شبنغلر. ولا يجب الادعاء بأن الحداثة، في مصدرها، لم تتغذ من الأرضية الفكرية الأوروبية، بل إن هذه الحضارة أحستها كقوة غريبة نابعة منها، كدافع يُفسِّر ظهوره كاحتمال وضرورة. بنية صامتة، مستقلة، «لم تصادف صعوبات في غزوها لأوروبا الجغرافية أقل مما صادفته في باقي العالم»[3]. ذلك أنه لزمها أكثر من مئة وخمسين عاماً للتوغل في الطبقات الأكثر تمرداً في العالم الأوروبي نفسه. ومع المتغيرات (الأشكال المختلفة من اشتراكية أو رأسمالية) تفرض نفسها كنموذج للكون بأسره في نواته المركزية: الصناعة، والتكنولوجيا، والعمل الصناعي. وهي تتخذ العلم وسيلةً، وتلتمس نوعاً من تطور العلم، ولكن ليس بالضرورة إعادة إنتاج كل نهج العلم الأوروبي، ولا بلوغ أعلى المراحل المعرفية؛ ومثال أميركا خلال قرن، يثبت هذا بشكل واسع كما التفوق الظاهر والدائم للتاجر على العالِم. ونعرف عنها متضمناتها العالمية: استعمار، إمبريالية، ثورات، نزعة تنموية Developpementalisme، وتوحيد العالم.

إن مشكلة التاريخ المطروحة في هذا السياق لها عدة أوجه. ولقد ذكرنا الانقطاع في الزمن التاريخي الذي يغطي المرحلة الحالية بامتياز كبير[4]. كما ينطرح أيضاً موضوع الصعوبة الفائقة في

---

(١) ان يكونوا قد تركوا أثراً فهذا موضوع آخر. لمعرفة تأثيرهم في الطهطاوي عبر أستاذه انظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت.

(٢) وعلى البشر أمثاله، وبدأ ينظم عملية استغلالهم بدقة. جاءت الرأسمالية من بعيد ـ ربما من القرون الوسطى ـ ويجب ربطها بعناصر التطور التاريخي الغربي الأخرى. ولكنها نبتت في الظل، بطريقة متفردة ظاهرياً وموازية لخطوط التطور الأخرى. إن العلاقة بين العلم والديمقراطية والرأسمالية لا تُطرح كضرورة إلا بعد عملية إعادة بناء تجري لاحقاً وهي بذاتها عرضية، محتملة، اللهمّ إلا في المرحلة التكوينية الخفية.

(٣) العروي «أوروبا ولا ـ أوروبا» في: أزمة المثقفين العرب. غير أن المقصود ليس مفهوم أوروبا ولكن مفهوم الحداثة كتكوين اقتصادي ـ تقني خالص.

(٤) هذه وجهة نظر ريمون آرون في مقدمة كتاب مشترك يحمل عنوان المؤرخ في مواجهة عالم السلالات وعالم السياسة *L'Histoire face à l'ethnologue et au Politiçologue*. في مثل هذه الحالة لا يستطيع الماضي أن يشرح او ان يتنبأ بالمستقبل: التاريخانية والماركسية تسقطان في العلم، في حين أن التاريخانية تلتمس أن يكون الحاضر ماضيا وأن لا يخصص بأي امتياز: Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1971.

عزل الحداثة ـ كبنية موضوعية ـ عن مجمل القيم الغربية الخاصة التي ارتبطت بها كحادث تاريخي. للموضوع الأخير: هو تحديد هيكلية الثقافة الغربية نفسها في البنية الجديدة. هل تدّعي أنها شيدت وحدها ثقافة الحداثة، أم أن الموت هو الذي ينتظرها ككل الثقافات؟ لننظر من خلال هذا السياج إلى كوابيسنا. فإذا قدسّنا الحداثة نخفض الإنسان ونُبعد التاريخ وتنقسم الإنسانية إلى وجهيها: الحديث والتقليدي. وإذا عُزلت الحداثة عن تربتها الغربية، فإنها لن تستقر خارجاً إلا بتوسط الإيديولوجية أي بنفي الجوهر الثقافي؛ وإذا لم تُعزل، فهذا أيضاً اغتراب ثقافي. وأخيراً إذا كانت الثقافة الغربية قد تواصلت قرناً من الزمان، فذلك لأنها أفلتت من التلوث ببنية انسابت ببطء في كل مكان. لقد طورت إمكاناتها إذاً إلى الحد الأقصى، ولكنها مثل الحضارة اكتملت عندما بدأت الحداثة تصنع حضارتها الخاصة وثقافتها الخاصة.

من هنا يبرز لنا تساؤل جديد، تساؤل الغرب بالنسبة للإسلام، والإسلام بالنسبة للغرب.

بمثابة خاتمة

اسلام ، غرب ، حداثة

إن إشكالية التغريب الثقافي للعالم الإسلامي، الأكثر اتساعاً من التغريب البسيط لدى المستعمِر، قد طرحها في بداية هذا القرن مستشرِقون ورجال دولة أو مفكرون «مسلمون»؛ طرحها بيكر، أتاتورك، أو تقيزاده. إشكالية تتجاوزها الظروف الحالية وتنشّطها في آن. فمن جهة، رُفضت الهيمنة الاستعمارية، والتحررات الجزئية الهامة التي تبعتها كان من نتائجها إدخال الدول الإسلامية في التاريخية المعاصرة. ومن جهة ثانية لم تطرح سابقاً محاولة التحديث التكنولوجي بمثل هذا الإلحاح الذي تتقدم به اليوم، وكأن الكرامة التاريخية المستعادة تلتمس تقليد الغالب ـ المغلوب الذي هو الغرب. ولا يطلب من المسلمين أن يصبحوا غربيي النفس حتى يجدوا مكانهم في العالم، بل أن يتعقلنوا ويتحدثنوا.

إن الإشكالية القديمة إسلام ـ غرب قد ولى عهدها لأنه لم يعد هناك إسلام موحد، ولأن الغرب أصبح مزيجاً مركباً. كما أن الحداثة اليوم لا تحمل معنى حداثة الأمس. عندما كان الغرب يهيمن مباشرة، كان يطرح الإسلام كوحدة لأنه كان خارج التاريخ؛ وبالطريقة عينها نجح في تركيب دينه وثقافته وحضارته وحداثته التكنولوجية، وهذا ما لم يعد يفعله أبداً ولا يمكنه أن يفعله. في السابق عارض نيتشه الحداثة، وفصل شبنغلر مفهوم الثقافة الغربية عن مفهوم الحضارة (امبريالية، صناعة، باختصار حداثة).

نكتشف الآن أن الثقافة الغربية بمختلف وجوهها في حالة تفتت، وأن الحضارة أو الحضارات الغربية الصادقة هي في طريق التجزؤ، وأن الوحش الذي التهمها لا ينتج إلا ثقافة دنيا وحضارة دنيا.

كانت «الثقافة» الغربية مرتبطة بقيم بمقدار ارتباطها بتطلعات أساسية استطاعت تغيير المضمون مع الاحتفاظ بالهدف. إن حضارة الغرب كانت في طريقته في تصور الحياة ككل، في فتح الطبيعة، في بناء وجود إنساني خاص، في أريافه كما في مدنه، مع توجيه لنشاط الإنسان. حتى الثورة الصناعية لم يكن هناك سوى ثقافة وحضارة، ولا شيء آخر. في ما بعد، وحتى عصر متقدم، نجحت البنيتان في السيطرة على القوة النامية للتكنولوجيا: الحضارة تضعها في خدمتها، والثقافة

تتجاهلها بكل بساطة. لكن غزو الحداثة التكنولوجية كسر تواتر الأولى وأفرغ الثانية من مادتها. إن قلق الغرب ناجم من عدم قدرته على إنقاد ثقافته وحضارته، لأن الحداثة قد فرضت ترسيماتها التي لا تستند إلا إلى منطقها. وليس لديه الجرأة للقيام بعملية فصل كهذه، لا يستطيعها، كون الحضارة قد تشبعت طويلاً بحركة التصنيع، ولأن المنطق التقني ذاته يقوم، ولو بطريقة عارضة، باختيار ثقافي أساسي لصالح العقلانية.

إن العودة إلى الحضارات الاقليمية، والتساؤل الشغوف عن قلق الأزمنة الحديثة، وتكاثر الطوائف، والثقافة الهامشية، وإعادة اكتشاف القيم الجماعية.. إن ردود الفعل هذه كلها تشهد على القلق ذاته أمام صعود اللاإنساني، وذلك في اللحظة ذاتها حيث تظهر في وقت واحد وفي كل الأماكن، الرغبة في هذه الحداثة، والصعوبة البالغة في تحقيقها.

إن الأصوات الجديدة، على أقليتها، التي ترتفع في الغرب لتناشد المسلمين البقاء هم ذاتهم، تمثل في البدء وعي الغرب الساذج والتعس، الذي أمام الاغتراب الذي يعاني منه، يرى في الإسلام الخرافي أو الواقعي عكس آلامه: معنى للسعادة وللروحانية، وللقيم الجماعية. ولكن وعياً أكثر عقلانية يحذر من النزعة التنموية أو من الغربنة الثقافية. هذا الوعي يرى أن العالم الإسلامي يعيش تحولاً كاذباً شبيهاً بما حدث في الشرق الهلليني. نابليون رجل الغرب، هو الرد الحديث على الاسكندر رجل الهللينية. إذا ساهم المفكرون الحديثون في إغراق الإسلام في اغترابه، فإننا سنشهد دون شك في غضون جيلين أو ثلاثة عودة إلى تمسك الإسلام بقواه الأكثر عمقاً[1]. لكننا نسلّم حينئذ بأن في الإسلام طاقة تجدد ووحدة في المصير تحتاجان كلتاهما إلى الإثبات. والإشارة إلى «التحول الكاذب» تتطلب «ثورة في الشرق»، لا بالإسلام، بل واقعاً، بماركسية تلعب دور الإسلام البدائي.

إن هذا القسم من الوعي الغربي أكثر تماسكاً، فهو لمحاربة الحداثة، ويدعو إلى «التقليد» الغربي وإلى كل فهم روحاني غير عقلاني وضد التاريخ[2]. ولا يعود المقصود فقط الشك في الحداثة التكنولوجية، بل في التتاليات الفكرية التي أوجدتها في الغرب وخارج الغرب، وقبل الغرب: أرسطو، ابن رشد، السكولائية (الفلسفة المدرسية)، عصر النهضة، وكل التيار العقلاني في العلم وفي التاريخ. ضد أرسطو نذكر أفلاطون، وضد ابن رشد، ابن سينا. وضد ديكارت، باراقلسوس وضد هيغل، نيتشه أو شبنغلر؛ ونستدعي الخرافة والرمز، وتقليد الروحانيين المسلمين لإدانة تشويه الابستيمي épistémé بالعلموية وبالعقلانية والتاريخانية.

---

(١) هذا رأي ريتشارد بوليه من جامعة كولومبيا، عبّر عنه في نقاش نشر في *Diogène* عدد ٩٥، سنة ١٩٧٦.

(٢) هذه وجهة نظر الباطنين وكوربان مثلاً في كتابه الإسلام الايراني *Islam iranien*، أو ج. ديران في كتاب علوم الإنسان والتراث *Science de l'homme et Tradition*, Paris, 1975.

هذه التساؤلات الثلاثة: الأخلاقي، التاريخي، الأنتروبولوجي، بمعناها الواسع تستحق الاهتمام الكبير. إنها تقرع جرساً جديداً في الغرب نفسه حيث تيار النقد الأساسي لـ «الحضارة التكنولوجية» لا يتجاوز الأفق الغربي إطلاقاً، متجاهلاً الثقافات الأخرى، ومبدياً قليل الاهتمام بعمق الحقل التاريخي، وبالنقد الاجتماعي، وبنقد الحضارة وبالبحث الفكري الصافي. تدفع هذه التساؤلات في البلاد الإسلامية أو بشكل أعمّ في البلاد غير الصناعية إلى التأمل كل أولئك الذين تبهرهم عقلانية ضيقة. لكن رغم إرادة هذه التساؤلات في دمج المساحات الثقافية الكبرى في الحقل الإنساني، ولكونها تأتي من الغرب فهل تعبّر حقاً عن شيء آخر غير وجه من وجوه أزمة الوعي الغربي؟ إنها لن تصبح عالمية وقيّمة إلا بمقدار قيام توازن تاريخي جديد يوضع فيه الغرب على قدم المساواة مع باقي العالم. في الحقيقة، يبدو أنها تجهل التاريخ الفعلي، وصراعاته، وعنفه ومتطلباته.

لقد سيطر الغرب وما زال بسبب قوته وتكنولوجيته. وطالما أن الإنسان الغربي Homo occidentalis يتصرّف حسب تطلّعاته البروميثيونية، فإنه يفرض وتيرته وخياره. إن الغرب لم يرغم العالم على محاربته بأسلحته ذاتها فحسب، بل إنه يقترح ويفرض نزعته التنموية المجنونة التي يختنق منها اليوم. المقصود طبعاً شيئاً من الاعتباطي، والمحتمل، والحادث التاريخي الذي لا يمكننا التفلت منه.

يجب أن نحافظ إذاً، ومهما كلف الثمن، على الحس العقلاني كما على الحس التاريخي. حول هذه النقطة رأى العروي بشكل صحيح: إن مفهوم «التأخر» الخاطىء بالمطلق له بعض الواقعية في تطبيقه على العالم الإسلامي. لكن ما الذي يعنيه بالتحديد؟ ذات صباح، غشّ الغرب زملاءه في الطابور وبدأ بالركض منهكاً نفسه والآخرين. ولكن في هذا السباق "رياضي نوعاً ما، شاعت قاعدة اللعب الشاذة أن الذي ينفصل يخنق منافسه، ويسحق المتأخرين. إن تأخر الآخرين ليس سوى الوجه الآخر للسباق المضطرب لغرب اختار هو نفسه الوتيرة والملعب والهدف.

لأن «التأخر» موجود، ولأن الحداثة تحوي إلى جانب الاغتراب حسنات كثيرة، فإن من الضروري المتابعة حتى الوصول. ولأن هذا التأخر لا يمكن تجاوزه، فمن المهم الاحتفاظ بخطوط أخرى للقيم: هوية وثقافة وحضارة. إن الإسلام لا يمكنه مضاهاة الغرب في قدرته التكنولوجية، وفي علمه وقوته. ولن نقول حينئذ: ليتخلّ الإسلام عن السباق، بل نقول لا يضيعن نفسه فيه. ليحفظ، ويحرث ويصقل حصته الكبيرة مما هو إنساني. إن التألم الداخلي للغرب يتأتى من كون حداثته قد التهمت ثقافته. لكن الصحيح أيضاً أن الهند تعاني من الجوع، لا من نقص في الروحانية ولا من زيادة فيها. لأول مرة في التاريخ، تنمو حداثة في مساحة معطاة، وتصبح عالمية وتضاف إلى قوس قزح من الثقافات. ولأن هذه الثقافات تلقتها من الخارج كهبة مفيدة وضارة في الوقت نفسه، وعلى كل حال كحتمية، فإنها تبقى أقل تلوثاً مما هي في الغرب. لكنها في الوقت ذاته

ولأسباب معاكسة مهددة هي أيضاً بذلك. ومع ذلك، يُمثل تغييبها فرصةً من فرص الإنسان والإنسانية. إن الصراع بين الثقافة والحداثة في الغرب حيث طُرد الله، استلب الإنسان. اليابان التي حاولت طويلاً الحفاظ على حصتها من الكينونة الأكثر حميمية، تشهد اليوم ثقافتها وهي تُستباح وتضطرب. وأكثر من أي وقت مضى، تتحدث عن المواجهة بين الحضارات: في الواقع أن الحضارات لا تتواجه إلا عندما تتعايش في مجتمع ما، وفي جماعات عرقية مختلفة. على مستوى العنف التاريخي لا تتصادم إلا القوى ومن أجل القوة. والتاريخ الدامي لأوروبا موحدة بالحضارة يشهد على ذلك. ويستمر إذاً ديالكتيك القوة في أماكن أخرى متنكراً أو سافر الوجه. في الدائرة التي نضع أنفسنا فيها، ما ينفصل ليس المواجهة بين الحضارات، بل بين كل حضارة على حدة مع الحداثة. وإذا كان هناك تضامن ما، ممكن أن يشكل توجهاً عالمياً حقاً، فهو تضامن الثقافات، ومن ضمنها ثقافة الغرب، ضد الذي ينفيها كلها: حداثة غير منضبطة. ضمن هذا الإطار سيستطيع الإسلام مواصلة رسالته السامية.

الفهرس

مطبعة دار الكتب ساحة رياض الصلح بناية اللعازارية للفون: ٦٤٥٠٣٩ (٠١)

١٣٠٨ (١٢٠١)/ ٠١/ ٢٠٠٠

ISBN: 9953 - 410 - 15 - 1

ISBN: 9953 - 410 - 15 - 1

أوروبا والإسلام

صدام الثقافة والحداثة

□ إن ادعاء أوروبا تحديد الأُطر الأساسية للمستقبل الإنساني، ادعاء مُبالغ فيه، كذلك إرادتها في وضع العالم بأكمله تحت رقابتها. من هنا محاولة المؤلف تناول أوروبا والإسلام معاً كمصيرين متوازيين، وأيضاً كثقافتين كبيرتين لكل منهما خصوصيتها. لذلك، وجب ـ كبداية ـ كشف النظرة الأوروبية إلى الإسلام، نظرة الغريب المعادي والمندهش في آن، النظرة التي تنتهي بالتعبير عن ظمأ لا يرتوي للهيمنة، تظهر فيها أوروبا وهي تبحث عن ذاتها، وتحاول أن تؤكد ذاتها من خلالها.

□ ... من الحروب الصليبية إلى اتنولوجيّي الاستعمار، مروراً بالمانيا التي فُتنت ذات يوم بالشرق، يُعيد المؤلف تظهير الصور الأساسية التي كوّنتها أوروبا عن نفسها وعن الإسلام، لتنفيه وتشوهه حيناً، وتسلّم به وتمجّده أحياناً.

□ أوروبا والإسلام: ثقافتان، عرفتا، ولم تعرفا بعضهما بعضاً، وغالباً ما احتقرتا بعـ
تاريخان تواجها وتحاربا في مغامرة تبدو الآن متكافلة. ومن خلال قلبٍ عادلٍ للأمور، تتحول الثقا
هنا من ناظرة إلى منظورة. وبوسع مسلم مغاربي، كهشام جعيط، أن يحدّثنا عنها، ويوضّح لنا ذا
حديثه عن ذات الإسلام. وعندئذ تبرز أسئلة مشتركة: ما هي الحداثة؟ ما هو الاغتراب؟ ثم
المواجهة بين حضارتين، أم التحدي الواحد والوحيد الذي تواجهانه معاً؟



دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت